LESTER K. LITTLE
BARBARA H. ROSENWEIN (EDS.)

La Edad Media a debate



LESTER K. LITTLE y BARBARA H. ROSENWEIN (eds.)

LA EDAD MEDIA A DEBATE

Traducción
Carolina del Olmo y César Rendueles







Maqueta: RAG

Título original: Debating the Middle Ages. Issues and Readings



© Introducciones y edición, Lester K. Little y Barbara H. Rosenwein, 1998;
capítulo 2, © Princeton University Press;
capítulo 4, © Richard Hodges y David Whitehouse, 1983;
capítulo 8, © Librarie Arthème Fayard, 1993;
capítulo 12, © Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990;
capítulo 16, © The Regents of the University of California, 1987.

Publicado originalmente por Blackwell Publishers Inc., 1998.

© Ediciones Akal, S. A., 2003
para todos los países de habla hispana
Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 91 806 19 96
Fax: 91 804 40 28
ISBN: 84-460-1288-X
Depósito legal: M-346-2003
Impreso en Materoffset, S. L.
Colmenar Viejo (Madrid)

AGRADECIMENTOS DE LOS EDITORES

I

Los editores desean expresar su agradecimiento a los investigadores, estudiantes y editores que han contribuido a que este libro vea la luz.

También nos gustaría dar las gracias a los lectores que nos han ayudado con sus comentarios acerca de las distintas versiones de nuestras introducciones y selecciones de artículos: Stuart Airlie, Allen Frantzen, Patrick Geary, Walter P. Simons, Mary Warnement, Max Withers, Chris Wickham y algunos otros anónimos.

Estamos en deuda con los traductores de los artículos del alemán, francés e italiano: Warren Brown, Louisa Burnham, Lella Gardini y Valerie Ramseyer. Si bien hemos modificado sus versiones en algunos puntos, debe constar que fueron ellos los pioneros que se aventuraron en un terreno cuya espesura alcanzaba, en ocasiones, elevadas cotas de densidad verbal. Asimismo, debemos agradecer a Cécile Treffort de Poitiers el habernos proporcionado información acerca del capitel que aparece en la ilustración de la cubierta, así como a John W. Baldwin, de la Johns Hopkins University, y a Richard Lim, del Smith College, por las fructíferas respuestas que dieron a nuestras cuestiones.

Finalmente, expresamos nuestra gratitud para con Tessa Harvey, que tuvo la idea inicial de este libro. Ella ha alimentado sus metamorfosis y ha atenuado sus excesos.

II

Los editores desean mostrar su gratitud por los permisos obtenidos para emplear diversos materiales registrados a las siguientes personas y entidades: *Archaeologia Polona* y el autor por Walter Pohl,

«Conceptions of ethnicity in Early Medieval Studies», *Archaeologia Polona* 29 (1991), pp. 39-49; Pierre Bonnassie por los extractos procedentes de Pierre Bonnassie, *La Catalogne du milieu du Xe à la fin du XIe siècle*, vol. II, 1975, pp. 575-599, 609-610; Monique Bourin y Robert Durand, *Vivre au village au moyen age: les solidarités paysannes du 11e au 13e siècles,* Messidor/Temps Actuel, 1984, pp. 139-153; Cambridge University Press por R. I. Moore, «Literacy and the Making of Heresy, *c.* 1000-1150», en P. Biller y A. Hudson (eds.), *Heresy and Literacy 1000-1530* (1994), pp. 19-37; Fredric Cheyette por Fredric Cheyette, «Suum cuique tribuere», *French Historical Studies* 6 (1969/70), pp. 287-299; Gerald Duckworth & Co. Ltd junto con Cornell University Press por los extractos de Richard Hodges y David Whitehouse, *Mohammed, Charlemagne, and the Origins of Europe: Archaeology and the Pirenne Thesis* (1983), pp. 14-15, 23-53, © 1983 Richard Hodges y David Whitehouse; The Ecclesiastical History Society por Janet Nelson, «Queens as Jezebels: the Careers of Brunhild and Balthild in Merovingian History», publicado originalmente en *Medieval Women: Essays Dedicated and Presented to Professor Rosalin M. T. Hill,* Studies in Church History, Subsidia, vol. 1, Oxford, Blackwell, 1978, pp. 31-77, © The Ecclesiastical History Society 1978; Ecole française de Rome por Sofia Boesch Gajano, «Uso e abuso del miracolo nella cultura altomedievale» en *Les fonctions des saints dans le monde occidental* (1991), pp. 105-122; Librairie Arthème Fayard por los extractos de Dominique Barthélemy, *La société dans le comté de Vendôme de l'an Mil au XIVe siècle,* 1993, pp. 333-334, 349-361, 363-364, © Librairie Arthème Fayard 1993; Oxford University Press por Alexander Murray, «Missionaries and Magic in Dark-Age Europe», *Past and Present* 139 (1992), pp. 186-205; Princeton University Press por un extracto de Walter Goffart, *Barbarians and Romans, AD 418-584: The Techniques of Accommodation,* 1980, pp. 3-39, © 1980 Princeton University Press; *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* por Ian Wood, «Gregory of Tours and Clovis», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 63 (1985), pp. 249-272; Royal Historical Society por Pauline Stafford, «Women and the Norman Conquest», *Transactions of the Royal Historical Society*, serie 6.ª, 4 (1994), pp. 221-249; University of California Press por un extracto de Caroline W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, 1987, pp. 282-294, © 1987 The Regents of the University of California; University of Chicago Press por Marie-Dominique Chenu, «The Evangelical Awakening», en *Nature, Man and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*, trad. inglesa de Jerome Taylor y Lester K. Little, 1968, pp. 239-269; y Christiane Klapisch-Zuber, «The "Cruel Mo-

ther": Maternity, Widowhood, and Dowry in Florence in the Fourteenth and Fifteenth Centuries», en *Women, Family, and Ritual in Renaissance Italy*, trad. inglesa de Lydia Cochrane, 1985, pp. 117-131; University of Minnesota Press por Susan Mosher Stuard, «Burdens of Matrimony: Husbanding and Gender in Medieval Italy», en *Medieval Masculinities: Regarding men in the Middle Ages*, Medieval Cultures Series, vol. 7, 1994, pp. 61-72; Chris Wickham por «La chute de Rome n'aura pas lieu», *Le Moyen Age* 99, 1983, pp. 107-126; Wissenschaftliche Buchgesellschaft por un extracto de Gerd Althoff, *Verwandte, Freunde und Getreue: Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter*, 1990, pp. 88-119, © 1990 Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

A pesar de que se ha intentado consignar a todos los propietarios de los derechos de autor, es posible que se haya pasado alguno por alto inadvertidamente; si así fuera, la editorial se haría cargo de realizar los ajustes necesarios a la primera oportunidad disponible.

NOTA SOBRE EL FORMATO

Algunos de los capítulos que aparecen en este libro son extractos de artículos más largos o de libros, por lo que la numeración de las notas que aparecen en sus versiones originales no tiene mucho sentido. Este problema se ha solucionado de la siguiente manera.

En el texto se ha procedido a numerar nuevamente las notas a pie de página o notas al final de forma que comiencen por la número 1. Sin embargo, el número original se ha conservado en las notas consignado a continuación de un punto y seguido. Así, por ejemplo, en el capítulo 14, «Las mujeres y la conquista normanda», la referencia de la primera nota es [1] en el texto y [1.20] en las notas, porque en el texto original el número de referencia de esta nota era el [20]. Este procedimiento puede resultar especialmente útil para los lectores en caso de materiales traducidos, pues les permitirá hallar el pasaje original con más facilidad tomando como punto de referencia el número de nota original.

También se han introducido otros cambios, incluso en los casos en los que se trata de artículos completos. De hecho, casi la totalidad de los ensayos reproducidos en este libro ha requerido alguna intervención por parte de los editores, ya tuviera como objeto aclarar el sentido de algunos términos con los que los estudiantes no suelen estar familiarizados, o traducir pasajes que se habían conservado en su idioma original (casi siempre en latín). En la mayoría de las ocasiones este tipo de pasajes van seguidos por su traducción entre corchetes. No obstante, en algunos casos en los que los pasajes eran muy extensos, han sido trasladados a las notas y la traducción los ha reemplazado en el texto.

ABREVIATURAS EMPLEADAS

AASS	*Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur*, ed. Joannus Bollandus *et al.*, 66 vols. (Venecia, 1734-1770 y ediciones posteriores)
AAWL	*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*
AJ	*Ampleforth Journal*
BS	*Biblioteca Sanctorum*, 12 vols. (Roma, 1961-1969)
CCM	*Cahiers de Civilisation Médiévale*
CCSL	*Corpus Christianorum, Series Latina*
CV	C. Métais, *Chartes vendômoises* (Vendôme, 1905)
GAbt	*Germanistische Abteilung*
HZ	*Historische Zeitschrift*
JRS	*Journal of Roman Studies*
MB	C. Métais, *Marmoutier. Cartulaire blésois* (Blois, 1889-1891)
MD	E. Mabille, *Cartulaire de Marmoutier pour le Dunois* (Châteaudun, 1874)
MGH	*Monumenta Germaniae Historica*
	AA — *Auctores antiquissimi*
	DD — *Diplomata*
	Epp. — *Epistolae*
	SS — *Scriptores*
	SSrG — *Scriptores rerum Germanicarum*
	SSrL — *Scriptores rerum Langobardicarum*
	SSrM/SRM — *Scriptores rerum Merovingicarum*
MSm	*Mittelalterliche Studien*
MV	A. de Trémault, *Cartulaire vendômois de Marmoutier* (Vendôme, 1893)
NA	*Neues Archiv*

PL	*Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, ed. J. P. Migne*, 161 vols. (París, 1841-1866)
PP	*Past and Present*
RH	*Revue Historique*
SC	Sources chrétiennes
SM	A. Salmon, *Le livre des serfs de Marmoutier* (Tours, 1864)
Spoleto	*Settimane di Studio sull'alto medioevo*, Centro sull'alto medioevo, Spoleto
TRHS	*Transactions of the Royal Historical Society*
TV	C. Métais, *Cartulaire ... de la Trinité de Vendôme* (París, 1893-1895)
ZRG	*Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

En su origen, esta antología historiográfica estaba dirigida a un público anglófono. Así, por ejemplo, pusimos buen cuidado en subrayar el carácter internacional tanto del campo de estudio como de su bibliografía; en concreto, introdujimos cierto número de artículos (ocho de un total de veintidós) que se traducían por primera vez al inglés. No obstante, estamos encantados de dirigirnos al público español y agradecemos el interés de sus lectores por los asuntos históricos europeos y la oportunidad que se nos presenta de llegar a un grupo más amplio de expertos en la Edad Media. Confiamos en que nuestros colegas españoles y sus alumnos estén en disposición de introducir la experiencia ibérica en las cuestiones en las que nos hemos concentrado; en efecto, creemos que la tradición «española» puede equilibrar, complicar y enriquecer estos debates.

Tal vez estas modificaciones no sean tan necesarias en el tema de la transformación de las provincias romanas occidentales, es decir, el periodo anterior a 700 d.C., pues los godos han sido ya objeto de estudio en torno a la cuestión de la etnogénesis. La integración de estos pueblos germánicos en la particular mezcla de elementos celtas y romanos de la península también ha sido extensamente estudiada.

En cuanto a los otros tres temas en torno a los cuales hemos organizado este libro, es probable que requieran algún que otro cambio (pues lo más seguro es que aumente su complejidad, como sugerimos antes) a la luz de algunas de las constantes características de la experiencia ibérica: la conquista y colonización islámica, la tenaz presencia o amenaza de guerra, la continua experiencia de la frontera y la coexistencia de cristianos, judíos y musulmanes. Todo ello tuvo, sin duda, un significativo impacto en la organización económica, el control de la tierra, la jerarquía social y el papel asignado a cada género.

Por lo demás, no es preciso subrayar las interesantes peculiaridades de la historia de la herejía, de las traducciones de textos y de las relaciones entre la jerarquía eclesiástica y la secular en la península.

Finalmente, queremos animar a los lectores españoles, tanto a nuestros colegas como a sus alumnos, a unirse al debate creando sus propios recursos historiográficos, sus propios métodos e interpretaciones, no sólo para arrojar luz sobre su historia nacional sino también para contribuir a la comprensión del mundo medieval europeo en general.

Lester K. LITTLE
Barbara H. ROSENWEIN

INTRODUCCIÓN

La Edad Media ya no es lo que era. Cuando se acuñó el término, en el siglo XVI, no sólo estaba en latín sino también en singular (*medium aevum*)* y se refería a un período de mil años de duración, esencialmente indiferenciado, que separaba la Antigüedad Clásica del Renacimiento. Además, este período acarreaba el estigma de un juicio de valor tan negativo que el adjetivo «medieval» pasó a utilizarse como sinónimo de «oscuro», «ignorante», «bárbaro» u otros términos semejantes.

El saber acerca de este campo y el reconocimiento de las grandes diferencias que comprendía avanzó en tal medida durante los últimos años del siglo XIX y comienzos del XX que surgió la nueva convención, al menos entre los especialistas estadounidenses, de dividir el período en tres partes: la Edad Media temprana *[early]*, la alta *[high]* y la tardía *[late]*. En realidad, los historiadores estadounidenses se habían limitado a recoger esta tosca mescolanza de metáforas, junto con su método predilecto para el estudio de esta época, de los investigadores alemanes, que dividían el período en *Früh-* (temprana), *Hoch-* (alta) y *Spätmittelalter* (tardía Edad Media). En las lenguas romances se estableció una variante de esta convención que únicamente reconocía dos divisiones en lugar de tres y empleaba para denominarlas los calificativos «alta» y «baja» que, algo toscamente, corresponden respectivamente a los términos «temprana» y «tardía» de la tripartición de alemanes y norteamericanos. La idea que subyace a esta convención es que, cuando se avanza hacia atrás en el tiempo, se está avanzando hacia arriba en el pasado, mientras que cuando se re-

* El término inglés es *Middle Ages*, en plural, mientras que en español se ha conservado el singular.

gresa de tal expedición, se está descendiendo hacia el presente. De este modo, lo que en inglés se llama *Early Middle Ages* se denomina en francés *le haut moyen-âge*, en italiano *l'altomedioevo*, etc., mientras que la expresión *Late Middle Ages* se identifica con los términos *le bas moyen-âge*, *il basso medioevo*, etc. Dado que estas lenguas carecen de un término específico para la etapa intermedia de la Edad Media, los escritores que se sirven de estas denominaciones recurren en ocasiones al término general «Edad Media» o «Plena Edad Media» para denotar precisamente esta parte central**.

Cualquiera que sea el idioma o la convención utilizada, estos términos desempeñan un papel más importante que el de meras subdivisiones, ya que para muchas personas están, o al menos estuvieron, cargados de valoraciones. De entre estas expresiones, aquella cuya carga valorativa es más evidente es la de «Edad Media» *[High Middle Ages]*. Aunque los historiadores han establecido diversos límites cronológicos para este período, casi todos coinciden al incluir en él los siglos XII y XIII. Generalmente, lo que hacía que estos dos siglos fueran comprendidos en esta etapa calificada de *«high»* era que, durante su transcurso, tuvieron lugar las múltiples experiencias y avances que los historiadores consideraban favorablemente como la quintaesencia de lo «medieval». Estos dos siglos abarcan el período de las catedrales góticas, las cruzadas, la fundación de universidades e instituciones parlamentarias, el apogeo del papado, el surgimiento de las literaturas vernáculas, la integración de la filosofía aristotélica en la teología cristiana, los primeros pasos de la investigación científica, los viajes de Marco Polo, etc.; la lista podría extenderse mucho más. Tal vez baste señalar cómo un reputado historiador, Charles Homer Haskins, en respuesta a la avalancha de afirmaciones en torno al carácter fundamental de las novedades culturales que tuvieron lugar durante el Renacimiento, publicó en 1927 un libro titulado *The Renaissance of the Twelfth Century* y que, ya en 1907, un historiador jesuita, James Joseph Walsh, publicó *The Thirteenth, Greatest of Centuries.*

** Para no suscitar extrañeza entre los lectores, hemos optado por seguir la terminología habitual en español y traducir *Early Middle Ages* por «Alta Edad Media» y *Late Middle Ages* por «Baja Edad Media». En las escasas ocasiones en las que el texto emplea la expresión *High Middle Ages* se ha vertido como «Edad Media», al igual que cuando el texto hace referencia a todo el período medieval con el término *Middle Ages*. Aunque creemos que el contexto deja suficientemente claro cuándo se está utilizando en su sentido general y cuándo traduce la expresión *High Middle Ages*, en las contadas ocasiones en las que la utilización de esta última expresión o de alguna de las dos restantes es especialmente relevante, añadimos entre corchetes el término que traduce. [N. de los T.].

El período temporal designado como «Baja Edad Media» [*Late Middle Ages*] resulta problemático debido a que uno de los siglos que debería abarcar, el XV, es invariablemente objeto de las reivindicaciones de los estudiosos que pretenden acotar las fronteras del Renacimiento (y que en ocasiones han llegado también a reclamar una parte o incluso la totalidad del siglo XIV). Los especialistas en estos temas han pasado mucho tiempo negando este problema por el expeditivo método de dar por sentado que mientras ciertos objetos o fenómenos eran medievales, otros eran renacentistas, sin dejar que una de las categorías se interpusiera en el camino de la otra, o que esta coexistencia alterara sus ideas preconcebidas acerca de la «Edad Media» o el «Renacimiento». El principal criterio que decidía el emplazamiento de los fenómenos en una u otra de las categorías era la edad; lo que presentaba un semblante viejo y decadente pertenecía al bagaje «tardomedieval», mientras que lo nuevo e innovador pertenecía al renacentista. El papado, la teología escolástica, las guerras feudales y la flagelación se situaban del lado de la Baja Edad Media, mientras que el gusto clasicista, el gobierno tiránico de los príncipes y la perspectiva geométrica se apuntaban del lado del Renacimiento. Dos conocidos libros que versan sobre este período que abarca los siglos XIV y XV, *The Waning of the Middle Ages* [ed. cast.: *El otoño de la Edad Media*] (1919) de Johann Huizinga y *The Dawn of a New Era* [ed. cast.: *El amanecer de una nueva era*] (1936) de Edward P. Cheney, pueden llegar a ser tan diferentes en lo que concierne a sus contenidos y a sus enfoques como sugieren sus mismos títulos.

La «Alta Edad Media» [*Early Middle Ages*] es también un período histórico problemático, si bien de diferente forma que los otros dos. Es el primo pobre de esta familia historiográfica; su duración, muy extensa, comprende aproximadamente el lapso que va del año 500 al 1100, y son contadas las ocasiones en las que se ha intentado reclamar una de sus partes como perteneciente a otro período. Carece de una identidad propia definida, por lo que se ha convertido en una suerte de «Edad Media» [en singular en inglés], en sí misma encajada entre la época del Imperio romano y la «Edad Media» propiamente dicha [*High Middle Ages*], y sin punto de comparación con los patrones de estas últimas. El paradigma del declive a partir de las cumbres otrora alcanzadas quedó fijado en la imaginación occidental, a más tardar, con el libro de Edward Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire* (1776–1788). Tanto Gibbon como otros muchos estudiosos aceptaron y perpetuaron las nociones romanas de civilización y barbarie y, dado que la civilización equivalía para ellos a la cultura romana, no podían contemplar la Alta Edad Media más que como el testimonio del derrumbamiento de la civilización. Tal punto de vista queda compendiado en el título de un estudio del período compren-

dido entre el 476 y el 918, *The Dark Ages* de Charles Oman (publicado por primera vez en 1895, una sexta edición vio la luz en 1923). No obstante, aunque la expresión «años oscuros» puede hacer su aparición en el habla común, raramente la emplean los historiadores fuera de Gran Bretaña.

A medida que, a finales del siglo XIX, la historia medieval se convertía en disciplina académica y que, en esos mismos años, el oficio de historiador se organizaba como una auténtica profesión, quienes se dedicaban individualmente a estas prácticas se vieron alentados a convertirse en especialistas. Además, el culto a la ciencia y la fe en el método científico imperantes en la época les obligaban a ser rigurosos a la hora de citar pruebas escritas para todas sus afirmaciones y conclusiones. Al igual que establecieron límites cronológicos y geográficos en sus investigaciones, también se especializaron en ciertos temas: historia constitucional, historia política, historia institucional, historia económica, etc. Asimismo, las exigencias de las investigaciones de todos estos campos llegaron tan lejos que se sintieron obligados a especializarse en el estudio de distintos tipos particulares de fuentes: crónicas, cartas, procesos, bulas, etc. Al cabo de un siglo, estos profesionales de nuevo cuño, con sus áreas de especialización y sus métodos de expertos, habían producido frutos extraordinarios.

No obstante, por muy especializada que estuviera la labor de estos historiadores y por rigurosa que fuera su investigación científica, las premisas y prejuicios de sus culturas respectivas impregnaban la mayor parte de sus trabajos. Por ejemplo, la mayoría de estos historiadores creían firmemente en el progreso de la historia, no sólo por lo que concierne a la ciencia y la tecnología, sino también al ámbito de la moral y la ética. Esta creencia se vio alentada por la teoría de la evolución, que propició la consideración de la historia en términos de una creciente mejoría y un paulatino refinamiento. Así, en algunos casos, la historia misma se convirtió en la narración del progreso de la libertad, una concepción asociada especialmente con el filósofo y estadista italiano Benedetto Croce (1866-1952). Otros historiadores estaban motivados por el nacionalismo, que, en todos los países europeos, se fue convirtiendo en el motor principal que latía tras la indagación de los orígenes, especialmente en la Edad Media, gracias en parte a una poderosa mezcla de ideología política y apoyo financiero del Estado en forma de subvenciones otorgadas a publicaciones e institutos de investigación. El caso de Bélgica resulta enormemente instructivo. El hecho de que Bélgica no fuera más que un expediente político creado por los diplomáticos en 1815 tras las guerras napoleónicas, no sólo no disuadió, sino que incluso animó al historiador belga Henri Pirenne a realizar una *Histoire de Belgique* en siete

volúmenes, publicados entre 1899 y 1932, consagrada en gran parte al período medieval.

La misma tendencia estaba presente en la historia de las instituciones modernas, que los historiadores, en su continua búsqueda de los orígenes, proyectaban sobre un pasado remoto. Este tipo de investigaciones produjo resultados valiosos, como, por ejemplo, la gran cantidad de material de historia política y constitucional que la indagación de los orígenes de las instituciones parlamentarias sacó a la luz. O piénsese en uno de los temas preferidos por los académicos, el de las universidades. Nos enseñaron que las escuelas y las universidades tal como las conocemos se remontaban al siglo XII, y que la organización global de facultades, cursos, asignaturas, exámenes y títulos databa de aquella época, así como la subcultura estudiantil en la que la mayoría de nosotros nos habíamos visto inmersos. Y que el mismo sistema educativo, un sistema basado en el planteamiento de cuestiones críticas en torno a lo que pensamos que sabemos y en la creencia de que por este camino podemos ir más lejos y aprender más, más incluso de lo que saben los propios profesores que guían nuestros pasos hasta el borde de lo desconocido, también procedía de aquella época. Lo mismo podría decirse acerca de instituciones bancarias y sistemas de crédito, tribunales y procedimientos legales y otras muchas características institucionales fundamentales de la sociedad moderna.

Cuando nuestros predecesores dirigían sus miradas a la época anterior al siglo XII en busca de universidades, no encontraban ninguna. Tampoco hallaban bancos o mecanismos de crédito, ni entidades institucionales dedicadas a la custodia de la riqueza o la inversión institucional. De hecho, se encontraban con una cantidad muy escasa de dinero en circulación. En consecuencia, los historiadores de las primeras décadas de nuestro siglo podían identificarse con facilidad con el período que designaban con la expresión «Edad Media» *[High Middle Ages]*, pero no con los siglos que comprendía la Alta Edad Media. Asumían, por tanto, la conjetura de que ese período anterior, dado que carecía de universidades, no podía haber tenido estudios de alto nivel; dado que carecía de bancos y de moneda de curso legal, no tenía una economía racional; y dado que carecía de tribunales de funcionamiento regular respaldados por Estados poderosos, debía haber sido una época sin ley o caótica. No resulta sorprendente que consideraran estos siglos como una época oscura.

Al margen de ciertos enfoques radicalmente diferentes que algunos historiadores adoptaron en fechas tan tempranas como los años veinte de nuestro siglo –en primer y muy destacado lugar Marc Bloch, que, junto con Lucien Febvre, fundó los *Annales d'histoire économique et sociale* en 1929 con el objeto de integrar las teorías y

métodos de las ciencias sociales en los estudios históricos–, la situación historiográfica descrita en los párrafos anteriores siguió vigente en gran medida hasta los años sesenta, momento en el que comenzó a sufrir cambios traumáticos. Al abordar la sociedad altomedieval a la manera del observador etnográfico, el historiador, lejos de buscar bancos o letras de crédito (y, al no encontrarlos, declarar que se trata de una sociedad sin organización económica), toma nota de cómo sobrevivía la gente, de cómo se hacía con sus medios de vida, para declarar que estas prácticas constituían su particular economía. Tal vez se llegue a la conclusión de que esta economía operaba en un nivel de subsistencia y que se apoyaba más en el intercambio por trueque que en la circulación monetaria, pero, sea lo que sea lo que el observador encuentre en relación a estas cuestiones, constituirá, para nosotros, la organización económica de la sociedad estudiada. Del mismo modo, el historiador, en vez de buscar instituciones educativas reconocibles, tratará de observar sin prejuicios la forma en que se educaba a los jóvenes, cómo se los socializaba y se los preparaba para asumir su vida adulta; asimismo, en vez de ir en busca de tribunales y abogados, observará cómo la gente resolvía sus disputas; finalmente, la modificación más importante consiste en que el historiador, en vez de tratar esas áreas de acción humana como entidades separadas, las considerará partes de un todo cultural integrado. Uno de los resultados más importantes de estos avances ha sido el de convertir la Alta Edad Media en un período comprensible y accesible por caminos antes intransitables. De hecho, se ha producido un importante desplazamiento del interés de los historiadores hacia este período, en otro tiempo impenetrable.

Otro cambio, este más reciente, se produjo cuando algunos historiadores de la Edad Media (especialmente en los Estados Unidos) resolvieron asumir con seriedad los puntos de vista e intereses de la teoría crítica posmoderna. Estos estudiosos han problematizado los textos medievales, señalando los modos en los que las producciones literarias y otros documentos de archivo semejantes retratan no tanto la «realidad» cuanto diversas representaciones construidas e interesadas del mundo, sus actores y su significado. En este sentido, Gabrielle M. Spiegel, por ejemplo, nos invita a considerar la historia como una «lectura» de las estructuras, usos lingüísticos, metáforas y otras prácticas discursivas de los textos[1].

En pocas palabras, en la historiografía medieval han tenido lugar muy diversos tipos de cambios, muchos más de los que podemos incluir en este volumen. Dado que convenimos que el debate histórico

---

[1] Gabrielle M. SPIEGEL, *The Past as Text: The Theory and Practice of Medieval Historiography*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1997.

sólo es interesante si se explora con cierta profundidad, en lugar de ofrecer una breve muestra de cada una de las nuevas tendencias reconocibles hemos optado por acotar unas pocas áreas (al final resultaron ser cuatro) que en estos últimos veinticinco años han sido objeto de intensos debates e investigaciones, y por reproducir en el limitado espacio del que disponíamos unos pocos ejemplos destacados de estos ámbitos de discusión. Barajamos la posibilidad de incluir secciones relativas a las estrategias y herramientas de gobierno en la Alta Edad Media, la nobleza y el campesinado en la Baja Edad Media, las minorías y otros «elementos marginales», los estudios regionales y, por último, la historia de la alfabetización, la percepción y las «herramientas mentales».

Finalmente, las cuatro áreas que escogimos fueron: la suerte de las provincias occidentales del Imperio romano, el feudalismo y sus alternativas, el género, y el binomio religión/sociedad. Si nos decantamos por esta selección que por ser la que mejor respondía a nuestro objetivo de combinar trabajos seminales con temas de debates intensos. Por ejemplo, la sección que gira en torno al tema del feudalismo toca algunas cuestiones relativas a los primeros tipos de gobierno medieval; incluye la traducción de dos estudios regionales y se ocupa del tema del campesinado, aunque no en la Baja Edad Media. En cuanto a la historia de las minorías, en cierta medida está representada por dos artículos, uno de los cuales indaga el significado del concepto de etnicidad, mientras el otro gira en torno a la idea de herejía. Este último artículo también se ocupa de la historia de la alfabetización y la percepción. Asimismo, hemos pretendido que nuestra selección reflejara el carácter internacional del campo de estudio, evitando, por ejemplo, cualquier tema en el que imperara una única historiografía nacional. Con todo, en el caso de los estudios de género, se da la circunstancia de que han estado dominados en gran medida por los investigadores de habla inglesa. Sin embargo, sería impensable en estos momentos publicar un libro sobre los debates actuales en torno a la historia medieval sin dedicar una sección al tema del género, capaz, como pocos, de atraer el interés de estudiosos y lectores. Un último criterio que nos pareció determinante fue el de que ninguno de los temas seleccionados pudiera considerarse algo establecido y fijado; de hecho, los cuatro presentan indicios de la más prometedora vitalidad.

Así pues, la historia de la Edad Media europea ya no es lo que era. El propósito de este libro es el de mostrar en detalle algunos de los cambios más significativos que han tenido lugar recientemente en ella, junto con los motivos por los que, sin ninguna duda (pues la historia siempre será un debate), seguirá modificándose.

Parte I

EL DESTINO DE LAS PROVINCIAS OCCIDENTALES DEL IMPERIO ROMANO

Parte I

INTRODUCCIÓN

Según su propio relato, recogido en dos versiones meticulosamente elaboradas, Edward Gibbon concibió el plan de su grandiosa obra histórica *The Decline and Fall of the Roman Empire* mientras se encontraba sentado entre las antiguas ruinas de Roma en 1764. Gracias al ingenio y la capacidad de análisis de Gibbon, el derrumbamiento de una de las mayores estructuras políticas y militares de la historia se transformó en un emocionante relato, con su cupo de batallas y otros acontecimientos, así como de apasionantes figuras militares y políticas. Sin embargo, cuando un grupo de estudiosos se reunió en 1964 en la Universty of California, Los Ángeles, para reflexionar acerca de «el problema de Gibbon dos siglos después», la relevancia del papel asignado a acontecimientos y personalidades se vio considerablemente mermada y la publicación que resultó de aquellos debates tuvo por título *The Transformation of the Roman World*, un título que evoca en igual medida cambio y continuidad. Lynn White, que coordinaba el grupo, señaló que los modernos estudiosos occidentales tenían un talante menos provinciano que Gibbon, en cuya obra los prejuicios de clase se dejaban sentir con mayor intensidad que en el caso de los historiadores actuales. Asimismo, la propensión de estos últimos a identificarse con los antiguos romanos era menor y estaban menos convencidos que el afamado historiador de que la Antigüedad hubiera finalizado de manera abrupta[1].

Esta tendencia hacia una mayor atención a la continuidad histórica alentó el gran paso dado por Peter Brown en 1971 cuando, en su libro *The World of Late Antiquity, AD 150–750*, animaba a sus lecto-

[1] Lynn White, Jr (ed.), *The Transformation of the Roman World: Gibbon's Problem after Two Centuries*, Berkeley, University of California Press, 1966, pp. 295-301.

res a pensar el período comprendido entre la última época del Imperio romano y la Alta Edad Media de una manera completamente nueva. «Es demasiado fácil escribir acerca del último período del mundo antiguo como si no fuera más que un melancólico cuento de "Decadencia y Caída"». Según argumentaba Brown, esta época merecía una gran atención debido a sus pasmosos acontecimientos fundacionales, con el objeto de descubrir por qué Europa se hizo cristiana y por qué el Oriente Próximo se hizo musulmán. Una vez liberados de las constricciones historiográficas impuestas por una concepción que únicamente veía declive a partir de cumbres pretéritas, estaremos en disposición de apreciar «la calidad "contemporánea" del arte nuevo, abstracto, de la época», así como la sensibilidad moderna de algunos de sus escritores[2].

En décadas recientes, los historiadores se han distanciado aún más de aquel «melancólico cuento». Sus obras han contribuido a desdibujar algunas de las nítidas fronteras que con tanta confianza se defendía en el pasado, fronteras entre bárbaros y romanos, entre una tribu y otra, entre paganos y cristianos y, cómo no, entre la historia romana tardía y la medieval. En esta primera parte nuestra atención se centrará en cuatro temas de discusión relacionados con las provincias occidentales del Imperio Romano que han surgido con fuerza en los trabajos recientes de los historiadores: etnogénesis de los nuevos pueblos, convivencia entre los romanos y los nuevos pueblos, arqueología e historia, y la conversión de los nuevos pueblos al cristianismo.

Etnogénesis de los nuevos pueblos

«Muchos libros y atlas históricos contienen un mapa que pretende mostrar los caminos recorridos por los invasores bárbaros, casi siempre desde Escandinavia hasta España o el norte de África, o desde Asia Central hasta el centro de la Galia». En este texto el historiador canadiense Walter Goffart evoca la experiencia compartida por todo aquel que ha leído sobre el tema de la llegada de las tribus germánicas al territorio romano, sea en términos de invasión o de migración, sirviéndose de la ayuda de ese tipo de mapas que a todos nos es tan familiar y que reduce un fenómeno de gran complejidad a una representación gráfica inmediatamente comprensible. Goffart analiza los riesgos de tal reducción:

> En la mayoría de los casos, quinientos años de migraciones, reales o inventadas, quedan representados sobre un único fondo geográ-

[2] Peter Brown, *The World of Late Antiquity, AD 150-750*, Londres, Thames & Hudson, 1971, p. 7.

> fico. Con un solo vistazo a las flechas que serpentean atrevidamente desde todas las direcciones a través de las fronteras y provincias del Imperio romano, la impresión que obtenemos es la de que ningún imperio habría podido resistir tal presión.

También las narraciones que acompañan a estos mapas, con su retórica de olas, mareas y flujos, se convierten en objeto de la crítica de Goffart.

> Los mapas y metáforas reflejan el deseo de los historiadores modernos de concebir las invasiones bárbaras como un desplazamiento intencionado de ambiciosos teutones o como una fuerza irresistible de la naturaleza –o como ambas cosas a la vez. Es difícil concebir algo que haya contribuido más a oscurecer el tema de los bárbaros que el discurso y las imágenes de pueblos errantes que azotan sin descanso las fronteras del Imperio romano y afluyen a su interior[3].

La primera deficiencia de este tipo de mapas tiene que ver con la supuesta integridad de estas tribus a través del tiempo. Una vez que uno es lombardo ¿lo es para siempre? ¿Y sólo lombardo? ¿Qué hace que un franco sea un franco? Y en cuanto a los vándalos, que forman la punta de la flecha que aparece sobre el mapa de África en el año 500, ¿son los verdaderos descendientes de aquellos vándalos que constituían la cola de la flecha junto al mar Báltico cuatro siglos antes? Fue el investigador alemán Reinhard Wenskus quien, en un libro acerca de la formación tribal publicado en 1961[4], esgrimió el argumento de que los pueblos que formaron los reinos germánicos situados en las zonas occidentales del antiguo Imperio romano no eran los herederos de una línea genética ininterrumpida que se remontaría a través de los siglos hasta los días previos a la migración. Más bien, según el punto de vista de Wenskus, descendían de diversas amalgamas cambiantes de pueblos reunidos en distintas circunstancias y épocas diferentes.

El principal estudio de una formación tribal concreta que sigue esta misma línea es una historia de los godos publicada por un historiador austríaco, Herwig Wolfram, en 1979[5]. A través de concienzudos exámenes y valoraciones de pruebas literarias, lingüísticas, arqueológicas y demás, Wolfram reconstruyó la etnogénesis de los

[3] Walter GOFFART, «Rome, Constantinople, and the Barbarians», *American Historical Review* 86 (1981), pp. 275-306. El texto citado aparece en las páginas 283-284.

[4] Reinhard WENSKUS, *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen Gentes*, Colonia, Böhlau, 1961.

[5] Herwig WOLFRAM, *History of the Goths*, trad. inglesa Thomas J. Dunlop, Berkeley, University of California Press, 1988.

godos. «La etnogénesis», escribió, «no es una cuestión de "sangre" –por mucho que los anglosajones (de Inglaterra) dijeran de los viejos sajones que se habían quedado en Alemania: "Somos de la misma sangre"– sino de sucesos históricos circunstanciales»[6]. En su estudio sobre los godos, Wolfram descubrió que las definiciones étnicas eran especialmente fluidas en momentos de migración, ya que se aceptaba a cualquier hombre apto para la lucha que pudiera reportar beneficios al ejército, donde podía alcanzar una buena posición al margen de su extracción étnica o social. Una vez que se encontraban en el interior del Imperio romano, «la estructura poliétnica de los pueblos godos permanecía intacta». Lo mismo ocurría con el ejército godo que se estableció en el sur de la Galia el año 418 y con el reino godo de Italia bajo Teodorico el Grande[7]. Debemos advertir, no obstante, que este libro contiene mapas y que en estos mapas aparecen flechas; pero son seis mapas y cada uno sirve a propósitos geográficos y cronológicos cuidadosamente restringidos.

El libro de Wolfram ha servido de modelo para otros investigadores, entre los que se cuenta su discípulo Walter Pohl, especialista en ávaros y búlgaros. En 1990 Wolfram y Pohl compilaron un buen número de ensayos que incluía estudios sobre los lombardos, los burgundios y los vascos[8]. En 1991 Pohl publicó un breve artículo que sintetiza muchos de los hallazgos más relevantes en torno al tema de la etnogénesis que debemos a Wolfram y otros estudiosos (cap. 1)[9]. Entretanto, tanto Wolfram como Pohl han centrado su atención en el género de estudios conocido como *origo gentis*, literalmente «orígenes de los pueblos», en referencia a esos relatos míticos registrados para cada una de las tribus más importantes, comenzando por los godos en el siglo VI, es decir, bastante tiempo después de que se hubieran establecido en Occidente[10]. Estas narraciones solían tomar elementos de la tradición oral, pero, antes de hacerlos suyos, los purificaban de las engorrosas complicaciones de la polietnicidad para dar así a la tribu o al pueblo la ilusión de un origen divino y a sus lí-

---

[6] Herwig WOLFRAM y Walter POHL (eds.), *Typen der Ethnogenese unter besonderer Berücksichtigung der Bayern*, 2 vols., Viena, 1990; vol. 1. Cita extraída de la introducción de WOLFRAM, p. 30.

[7] *History of the Goths*, cit., pp. 7-8.

[8] Citado *supra*, nota 6.

[9] Capítulo 1: Walter POHL, «Conceptions of Ethnicity in Early Medieval Studies», *Archaeologia Polona* 29 (1991), pp. 39-49.

[10] Herwig WOLFRAM, «*Origo et religio*. Ethnic Traditions and Literature in Early Medieval Texts», *Early Medieval Europe* 3 (1994), pp. 19-38; Walter POHL, «Tradition, Ethnogenese und literarische Gestaltung: eine Zwischenbilanz», en Karl BRUNNER y Brigitte MERTA (eds.), *Ethnogenese und Überlieferung: Angewandte Methoden der Frühmittelalterforschung*, Viena, Oldenbourg, 1994, pp. 9-26.

ideales del momento la de una genealogía regia que se remontaría a tiempos remotos. A la luz de este tipo de estudios, Ian Wood ha revisado la construcción en el siglo VII de un origen troyano para los francos[11]. El hecho de que los investigadores hayan tenido que dedicar tanto tiempo y tantos esfuerzos a investigar en profundidad la reconstrucción de una etnogénesis plausible para los distintos «pueblos» es un testimonio del éxito y el aguante de esos *origines gentium*. Aún hoy, en casi todos los lugares del mundo, existe una abundante provisión de mitos étnicos que, si bien sirven a la necesidad fuertemente sentida de una identidad colectiva, en muchos casos, como ha ocurrido recientemente en la antigua Yugoslavia, alimentan rivalidades criminales.

La convivencia del Imperio romano y los nuevos pueblos

Gibbon no dejó duda alguna sobre el hecho de que la «decadencia y caída» era una fábula en la que los bárbaros se enfrentaban a los civilizados y en la que su triunfo sobre la civilización constituía una verdadera catástrofe. Su punto de vista aún tenía partidarios en la década de los cuarenta de nuestro siglo, como revela la lacónica afirmación del historiador francés André Piganiol de 1947: «La civilización romana no falleció de muerte natural. Fue asesinada»[12]. Esta aseveración y otras por el estilo generaron gran cantidad de críticas, alentando a los estudiosos a examinar no sólo la identidad y la coherencia étnica de los nuevos pueblos, sino también las condiciones bajo las cuales entraron en territorio romano. En este punto, de nuevo nos encontramos con Walter Goffart, quien en 1980 publicó un influyente estudio sobre las relaciones entre romanos y bárbaros en los siglos quinto y sexto, un ensayo que llevaba el notable subtítulo de *The Techniques of Accommodation*. Goffart se propuso investigar los motivos por los que los asentamientos de godos, burgundios y lombardos en Galia y en Italia levantaron tan escasa oposición. Sus pesquisas se dirigieron a la práctica tradicional de la *hospitalitas*, una obligación impuesta por el Estado romano a sus ciudadanos con el objeto de lograr alojamientos para los soldados. Goffart no sostenía que los recién llegados germá-

---

[11] Ian N. WOOD, «Defining the Franks: Frankish Origins in Early Medieval History», en Simon Forde, Leslie Johnson y Alan Murray (eds.), *Concepts of National Identity in the Middle Ages*, Leeds, Leeds University Press, 1955, pp. 47-57. Para un excelente esbozo de las características principales de las obras de este tipo y un examen de sus funciones políticas, véase Susan REYNOLDS, «Medieval *Origines gentium* and the Community of the Realm», *History* 68 (1983), 175-90.

[12] André PIGANIOL, *L'Empire chrétien*, París, Presses Universitaires de France, 1947, p. 422.

nicos se hubieran alojado en las casas de los romanos, pero sí que se les había permitido, generalmente con el explícito beneplácito del gobierno imperial, instalarse en ciertas áreas en las que asumían responsabilidades en materia de defensa y de recaudación de impuestos. Según su punto de vista, en la mayoría de los casos se trataba de un acuerdo mutuamente satisfactorio en el momento en que se producía y que tenía, además, consecuencias a largo plazo, como la de poner en marcha un proceso por el que los nuevos recaudadores de impuestos se acababan transformando en nuevos gobernantes. Goffart llegó a la conclusión de que «la caída del Imperio romano de Occidente fue el resultado de un experimento imaginativo que se les acabó yendo de las manos». El planteamiento del problema y las principales líneas de su argumentación quedaron recogidas en el capítulo inicial de su libro: «The Barbarians in Late Antiquity and How They Were Accomodated in the West» (cap. 2)[13].

Jean Durliat, un historiador francés, expresó sus elogios y alabanzas por el «revolucionario libro» de Goffart en un extenso artículo publicado en 1988. Asimismo, trató de extender el argumento más allá de los límites establecidos y estudiados por Goffart. Tras llevar a cabo un estudio análogo sobre los vándalos, Durliat estaba en condiciones de afirmar que el mismo tipo de equilibrio pacífico al que se había llegado a través de acuerdos amistosos en los casos estudiados por Goffart, surgió, tanto en España como posteriormente en África, bajo las circunstancias, totalmente diferentes, de una auténtica conquista[14]. Durliat llevó el tema de la continuidad hasta sus últimas y muy lejanas consecuencias en su estudio sobre las finanzas públicas desde la época de Diocleciano hasta las generaciones posteriores a Carlomagno (284-888). Sostenía allí que durante este período de seiscientos años no había tenido lugar ningún cambio fundamental en las instituciones, ya fueran fiscales, administrativas o militares. Este artículo llamó la atención de un especialista inglés en la Italia de la Alta Edad Media, Chris Wickham, que publicó una reseña con el iró-

---

[13] Capítulo 2: Walter GOFFART, *Barbarians and Romans, A. D. 418-584: The Techniques of Accommodation*, Princeton, Princeton University Press, 1980, pp. 3-39. En una reseña aparecida en *Speculum* 57 (1982), pp. 885-886, Edward JAMES, un especialista inglés en el pueblo franco, expresó su inquietud por el hecho de que «los detalles, que descansan sobre pruebas insuficientes e intransigentes, son extremadamente hipotéticos y a menudo se establecen únicamente por analogía con las condiciones igualmente hipotéticas que se dan en otros lugares».

[14] Jean DURLIAT, «Le salaire de la paix sociale dans les royaumes barbares (Ve-VIe siècles)», en Herwig Wolfram y Andreas Schwarcz (eds.), *Anerkennung und Integration. Zu den wirtschaftlichen Grundlagen der Völkerwanderungszeit, 400-600*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften, 193, Viena, 1988, pp. 21-72.

nico título de «La caída de Roma no tendrá lugar» (cap. 3). Wickham mantiene que las interpretaciones de Durliat, especialmente las del material relacionado con los francos, están equivocadas, ya que pasan por alto circunstancias y significados que habían sufrido modificaciones, y concluye, por tanto, que el libro entero representa una garrafal equivocación[15]. Parece bastante evidente que hasta las cuestiones más trascendentales sobre la instalación de los pueblos germánicos en el Imperio romano permanecen abiertas.

ARQUEOLOGÍA E HISTORIA

Son muy pocas las ocasiones en las que vemos cómo nuevas fuentes escritas de la Antigüedad tardía salen a la luz. Las fuentes «nuevas» suelen consistir, más bien, en restos materiales hallados por los arqueólogos. De hecho, cabría afirmar que su disciplina se desarrolló para investigar sociedades que dejaron poco o ningún material escrito. Si bien la aplicación de los conocimientos arqueológicos al estudio de la Edad Media no puede considerarse un invento reciente, lo cierto es que, en comparación con la tradición de más doscientos años de arqueología clásica, su homóloga medieval no puede calificarse más que de empresa modesta. Sin embargo, en los últimos tiempos se ha producido un renovado interés por el tema como pone de manifiesto la fundación de revistas dedicadas a la arqueología medieval en las siguientes lenguas: inglés (1957), francés (1971), alemán (1973) e italiano (1974)[16].

El historiador económico belga Henri Pirenne propuso en los años veinte y treinta de nuestro siglo una provocativa tesis según la cual el mundo romano habría sobrevivido, en sus rasgos esenciales, a las invasiones germánicas, y su derrumbamiento únicamente se habría producido bajo la presión de las conquistas árabes en el siglo VII[17]. A pesar de que en las décadas siguientes los historiadores rechazaron algunas de las cuestiones particulares planteadas por Pirenne, en 1983 dos arqueólogos ingleses, Richard Hodges y David Whitehouse, examinaron estas

---

15 Capítulo 3: Chris WICKHAM, «La chute de Rome n'aura pas lieu», *Le Moyen Âge* 99 (1993), pp. 107-126; cfr. su «The Other Transition: From the Ancient World to Feudalism», *PP* 103 (1984), pp. 3-36.

16 Las revistas son: *Medieval Archeology*, *Archéologie médiévale*, *Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters* y *Archeologia medievale*.

17 Henri PIRENNE, *Medieval Cities*, trad. inglesa Frank K. Halsey, Princeton, Princeton University Press, 1925, pp. 3-26 [ed. cast., *Las ciudades de la Edad Media*, Madrid: Alianza, 1983]; y *Mohammed and Charlemagne*, trad. inglesa Bernard Miall, Londres, Allen & Unwin, 1939 [ed. cast., *Mahoma y Carlomagno*, Madrid, Alianza, 1987]

cuestiones a la luz de una serie de hallazgos arqueológicos que en su gran mayoría contradecían la hipótesis de Pirenne. Si habían podido llevar a cabo esta tarea, explicaron, era porque algunos arqueólogos habían decidido, por fin, apartar su atención no sólo de la Antigüedad, sino también de la historia del arte, con su énfasis en los objetos únicos, exquisitos y estéticamente refinados.

> En los años sesenta, algunos arqueólogos se dejaron influir en gran medida por los avances teóricos y metodológicos de la antropología, la biología y las matemáticas. Los denominados «Nuevos Arqueólogos» pretendían importar concepciones de campos afines para después tratar de descubrir los medios adecuados que les permitieran comprobar esas hipótesis en su propio campo de estudio. Su propósito principal era el de convertir la arqueología en una ciencia y, en particular, hurgar en el pasado en busca de pautas del comportamiento humano.

Los ordenadores desempeñaron un papel esencial al posibilitar el análisis de inmensas cantidades de datos con gran rapidez, pero lo que verdaderamente separaba a estos arqueólogos de sus predecesores era «la premisa según la cual la arqueología es la forma pretérita de la antropología». En su capítulo dedicado a «La decadencia del Imperio Romano de Occidente» (cap. 4), Hodges y Whitehouse muestran lo que puede deducirse a partir del análisis de cascos (fragmentos de piezas de cerámica), monedas y objetos de vidrio[18].

El desplazamiento de los francos y de los alamanes hasta el interior del territorio romano fue mucho más gradual que el de algunos de los pueblos mencionados anteriormente. Ni invasión ni migración, parece más apropiado concebir este movimiento en términos de infiltración (aunque no se produjera en secreto) o de goteo continuo. Dado que apenas es perceptible en las fuentes escritas, se trata de una buena oportunidad para recurrir a las pruebas materiales. Los arqueólogos se concentraron durante mucho tiempo en las tumbas del pueblo franco, pues encontraban interesante no sólo sus contenidos, sino también su ordenación en hileras claramente definidas. Las tumbas, lejos de revelar la conservación a través del tiempo y la distancia de antiguas tradiciones, eran más bien testimonio de la adopción por parte de los francos de las tradiciones de los galorromanos y, por consiguiente, de su asimilación[19].

---

[18] Capítulo 4: Richard HODGES y David WHITEHOUSE, *Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe: Archaeology and the Pirenne Thesis*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1983, pp. 20, 23-53; la cita procede de las pp. 14-15.

[19] Bailey YOUNG, «The Barbarian Funerary Tradition in Gaul in Light of the Archeological Record: Considerations and Reconsiderations», en *Minorities and Barbarians in Medieval Life and Thought*, Susan y J. Ridyard y Robert G. Benson, Sewanee Medieval Studies, 7, Sewance, 1996, pp. 197-222.

La arqueología de las prácticas funerarias también ha desempeñado un papel muy relevante en la historia de la ocupación de gran parte de Galia por parte de los francos a finales del siglo V y durante el siglo VI[20]. Pero la disciplina que se ocupa fundamentalmente del paisaje y de la presencia humana en su seno a lo largo de períodos concretos es la arqueología de los asentamientos. Mediante la combinación de fotografías aéreas y excavaciones, quienes se dedican a esta rama de la arqueología han logrado delinear una cantidad pasmosa de villas romanas y de pueblos y casas de los pobladores germánicos que posteriormente ocuparon el territorio[21].

La mayoría de las investigaciones arqueológicas, tanto las de nuevo cuño como las de talante más clásico, se desarrollan sobre la base de hipótesis y proyectos cuidadosamente elaborados. Aun así, esta disciplina también ha experimentado descubrimientos fortuitos, como es el caso de los cuerpos que ocasionalmente aparecen en las turberas pantanosas del norte de Europa. En el norte de Alemania y en Escandinavia –puntos de origen de algunas de las flechas dibujadas en los mapas de las migraciones germánicas– han aparecido algunos de estos cuerpos, de entre los cuales no son pocos los que datan de hace unos dos milenios, es decir, más o menos de la misma época en la que Tácito escribió su *Germania*. El descubrimiento de estos cuerpos de los pantanos ha corroborado algunas de las tesis de este informe romano sobre los germanos de finales del siglo I d.C., que algunos consideraban más fidedigno por lo que revelaba acerca de los prejuicios romanos. Dado que el material del que se ocupa la arqueología ha de ser necesariamente perdurable, estamos acostumbrados a que los restos humanos consistan en algunos huesos sueltos o, a lo sumo, en esqueletos. Una excepción fue el cuerpo de un hombre prehistórico conservado en hielo en un desfiladero de los Alpes, descubierto recientemente, a principios de la década de los noventa. Los cuerpos hallados en las turberas pantanosas también son excepciones, puesto que estas zonas cenagosas poseen cualidades ácidas ideales para preservar la carne, que, en lugar de desaparecer, sufre un proceso de curtido. Mientras que el esqueleto de una persona situado en uno de estos pantanos termina por desintegrarse, la piel y los órganos (y los restos de su última comida) quedarán preservados. El

---

20 Patrick PÉRIN y Laure-Charlote FEFFER, *Les francs*, 2 vols., París, A. Colin, 1987, I: pp. 187-188, 192-201.

21 Para una exposición excelente de estas cuestiones, véase Jean CHAPELOT y Robert FOSSIER, *The Village and House in the Middle Ages*, trad. inglesa Henry Cleere, Londres, Batsford, 1985, pp. 12-13, donde aparece un glosario, y pp. 15-128, donde se ocupa de la Alta Edad Media. En cuanto a Irlanda, un territorio que no tiene asentamientos romanos ni germánicos, véase Nancy EDWARDS, *The Archaeology of Early Medieval Ireland*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1990.

primer descubrimiento registrado de uno de estos cuerpos de pantano se produjo en Irlanda en 1781, pero el primer hallazgo que permitió la moderna investigación *in situ* y de laboratorio tuvo lugar en Dinamarca en 1952. A este y otros hallazgos acaecidos principalmente en Dinamarca, Alemania y las Islas Británicas, dedicó Peter V. Glob su libro *The Bog People: Iron-Age Man Preserved*, publicado primero en danés en 1965 y más tarde en su traducción inglesa, en el año 1969. Uno de estos cuerpos tenía el cabello recogido con un nudo suevo, exactamente igual que el descrito por Tácito, y otros cuerpos se encontraron prendidos en ramas ahorquilladas de extremos afilados, de la misma forma que Tácito describía el trato que recibían ciertos criminales[22]. He aquí, pues, una conjugación ideal de historia material e historia textual.

La conversión de los nuevos pueblos al cristianismo

Al igual que en el caso de las migraciones, para exponer la cuestión de la conversión al cristianismo los estudiosos y profesores han pasado años sirviéndose de mapas, con idénticos problemas. Sombrear un pedazo de territorio con el color asignado al cristianismo suscita como mínimo tantos problemas como los que elucida. ¿De qué variedad de cristianismo se trataba? ¿Implicaba necesariamente la aceptación del cristianismo una renuncia total a las prácticas y creencias paganas? Cuando leemos que un rey se convirtió, ¿debemos entender que también se convirtieron todos sus súbditos? Este tipo de cuestiones están en la línea de una tendencia de reciente difusión entre los historiadores de la religión en la Edad Media (este tema se tratará en detalle en la IV parte, «Religión y sociedad»), quienes han mostrado mucho más interés por lo que creía la gente de toda condición y por cómo practicaban sus religiones que por la historia institucional de la Iglesia o por los avatares de su jerarquía.

En 1978, Patrick Wormald puso en tela de juicio la dependencia exclusiva y acrítica respecto de la obra de Beda *Ecclesiastical History of the English Nation* que lastraba la comprensión de la conversión de los anglosajones al cristianismo. Beda escribió su obra alrededor del año 730, más de ciento veinticinco años después del comienzo de un proceso largo y complicado que, sin embargo, presentó en forma de narración metódica de tono triunfalista. Wormald pretendía alcanzar una estimación más equilibrada del panorama religioso de la clase dominante, para lo cual proponía combinar la obra de Beda con la lec-

---

[22] Peter V. Glob, *The Bog People: Iron-Age Man Preserved,* trad. inglesa Rupert Bruce-Mitford, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1969.

tura de la poesía anglosajona, en particular el poema épico *Beowulf*, que muestra los ideales de la sociedad guerrera tradicional[23]. En esta misma línea, también han surgido dudas en torno a la excesiva confianza en el relato ofrecido por Gregorio de Tours acerca de la conversión del rey franco Clodoveo. Esta conversión, de importancia incontrovertible, es una de las piedras angulares de la historia de los francos, por no hablar de la historia de Francia. Según el enfoque de Gregorio de Tours, que escribía un siglo después de los acontecimientos relatados, Clodoveo, un rey pagano, se desvió de la senda seguida por la práctica totalidad de los dirigentes germánicos, que habían abrazado el arrianismo, para convertirse al catolicismo; de esta forma, Clodoveo marcó el destino católico de Francia. Sin embargo, hay ciertos problemas enfáticamente subrayados por el historiador estadounidense Patrick Geary: «No está nada claro qué era Clodoveo antes de convertirse. [...] Igualmente problemático es saber qué era tras la conversión»[24]. Dos investigadores, Friedrich Prinz en Alemania y Ian Wood en Inglaterra, plantearon estas dudas en 1985. El artículo de Wood, «Gregorio de Tours y Clodoveo» (cap. 5), separa los polémicos propósitos de los escritos históricos de Gregorio de Tours de otras fuentes más dignas de confianza procedentes de la época de Clodoveo. El resultado es una exposición de la conversión mucho menos diáfana de lo que el relato de Gregorio hacía pensar[25].

Si pasamos ahora del estudio del caso de un único individuo, aunque inmensamente poderoso, al examen de la cuestión de las masas que habitaban en las antiguas provincias occidentales del Imperio romano, descubriremos que el cristianismo que profesaban difería significativamente tanto del profesado por los apóstoles como del que practicaban las generaciones posteriores durante el siglo XIII y en adelante. Con el objeto de caracterizar esta temprana forma medieval del cristianismo y su proceso de constitución, la historiadora australiana Valerie Flint publicó un estudio amplio y sintético con el título *The Rise of Magic in Early Medieval Europe* (1991). Flint sostiene que la natu-

---

[23] Patrick WORMALD, «Bede, "Beowulf" and the Conversion of the Anglo-Saxon Aristocracy», *British Archaeological Reports* 46 (1978): pp. 39-95.

[24] Patrick J. GEARY, *Before France and Germany: The Creation and Transformation of the Merovingian World*, Nueva York, Oxford University Press, 1988, pp. 84-85.

[25] Friedrich PRINZ, *Grundlagen und Anfänge: Deutschland bis 1056*, Neue Deutsche Geschichte, 1, Munich, Beck, 1985, pp. 63-64. Cap. 5: Ian N. WOOD, «Gregory of Tours and Clovis», *Revue belge de philologie et d'histoire* 63 (1985), pp. 249-[illegible] William M. DALY, «Clovis: How Barbaric, How Pagan?», *Speculum* 69 (1994), pp. 619-664. La celebración del proclamado 1.500 aniversario del bautismo de Clodoveo en el otoño de 1996 se transformó en la ocasión propicia para un intenso debate político en Francia, recogido, por ejemplo, por Adam GOPNIK en el número del 7 de octubre de 1996 de *New Yorker*, pp. 44-53. El debate académico aparece en Michel ROUCHE (ed.), *Clovis: histoire et mémoire*, París, Presses de l'Université de Paris, 1997.

raleza de la religión de la época, cuestión sobre la que suele haber acuerdo general, no era resultado de meras supervivencias paganas, sino de un cierto proyecto intencionado. El clero romano, según su punto de vista, habría pasado de un rechazo inicial de la magia a la tolerancia y, de ahí, a la recuperación activa, la conservación y el fortalecimiento de este tipo de prácticas con el expreso propósito de recabar la adhesión de los pueblos recién establecidos en Occidente. Esta atrevida tesis ha provocado una considerable cantidad de respuestas, entre las que se cuenta la de Richard Kieckhefer, un experto estadounidense en magia medieval que en una extensa reseña de la obra de Flint, expresa su desacuerdo con la concepción de la magia que maneja la autora. En un artículo del mismo tipo, el historiador de Oxford Alexander Murray elabora una lectura favorable para con la tesis de Flint, en la que explora algunos ejemplos fascinantes de los préstamos recíprocos del cristianismo y la magia precristiana y utiliza su obra como base desde la que emprender una serie de nuevas pesquisas (cap. 6). «Lo que es innegable», afirma Murray,

> con independencia de que la presente tesis se acepte íntegramente o sólo en parte, es que representa un desafío que obliga al investigador de la cultura de los años oscuros a enfrentarse con temas desconcertantes que, de otro modo, habría ido desechando como «bárbaros», «supersticiosos» o «crédulos» –o tal vez los habría ignorado en conjunto[26].

La historia de la religión de la Antigüedad tardía, al igual que la historia política y etnosocial de ese mismo período, permanece abierta para los exploradores.

---

[26] I. J. FLINT, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1991. Richard KIECKHEFER, «The Specific Rationality of Medieval Magic», *American Historical Review* 99 (1994), pp. 813-836; y cap. 6: Alexander Murray, «Missionaries and Magic in Dark-Age Europe», *PP* 136 (1992), pp. 186-205.

1

EL CONCEPTO DE ETNIA EN LOS ESTUDIOS DE LA ALTA EDAD MEDIA

Walter Pohl

En los últimos años el problema de la etnicidad se ha convertido en uno de los temas más ampliamente tratados en los estudios sobre la Alta Edad Media. Desde la perspectiva de los historiadores, la discusión sobre la etnicidad debe su impulso decisivo a Reinhard Wenskus (1961; Herwig Wolfram y Walter Pohl ampliaron su enfoque en sendas monografías de 1979 y de 1988 respectivamente). Las investigaciones tradicionales han dado por sentado el sentido de términos como «pueblo» o «tribu». Desde su punto de vista, un «pueblo» es un grupo racial y culturalmente homogéneo que comparte una descendencia y un destino comunes, que habla una misma lengua y habita en un mismo Estado. Solía pensarse que los pueblos (y no los individuos ni los grupos sociales) eran los factores de continuidad en un mundo cambiante y se los tenía por los verdaderos sujetos de la historia –un sujeto prácticamente inmutable en el transcurso del tiempo, casi un fenómeno natural más que histórico–. Su sino se describía a base de metáforas biológicas: nacimiento, crecimiento, florecimiento y descomposición. Esta concepción histórica tiene sus raíces en los movimientos nacionales de los siglos XIX y XX y tiene también su parte de responsabilidad en la instigación de todo tipo de ideologías chovinistas. Muchos historiadores han alentado, tácita o explícitamente, la idea de que todo aquello que no sea un pueblo que vive en un Estado es una anomalía (que debe ser corregida por todos los medios). Aún hoy, tras siglos de organización en naciones, la identidad de pueblo y Estado es más la excepción que la regla, como muestran los ejemplos de Suiza o Austria, de los alemanes, los judíos o los árabes, de los Estados Unidos o la Unión Soviética. Los movimientos nacionalistas que están prendiendo en varios países de Europa del Este han redescubierto el ideal decimonónico del Estado-nación ho-

mogéneo; es triste constatar que, tras la larga lista de tragedias que ha producido este ideal, parece que se avecinan otras tantas, y la mayoría en nombre de la historia.

Esta situación basta para explicar la importancia crucial que tienen para todos los estudios de la Alta Edad Media las concepciones y preconcepciones de la etnia que se manejan. Las naciones que por alguna razón sentían que no conseguían adecuarse a la doctrina de «un pueblo, un Estado», volvían su mirada hacia aquellos tiempos sombríos en busca de una justificación para sus reivindicaciones. La existencia de romanos, germanos o eslavos en el siglo V o en el VII se convertía en un argumento relevante en la interminable sucesión de luchas nacionales, cuya culminación puede localizarse en la grotesca recuperación del héroe germánico justo y temerario que arrastró a un pueblo entero al Holocausto nazi.

En la actualidad los historiadores aceptan que los pueblos del período de las migraciones tienen poco o nada que ver con aquellos heroicos (o, en ocasiones, brutales) clichés. Pero los términos étnicos aún acarrean su carga de emociones y representaciones preconcebidas y tienden a evocar ideas que ofuscan el juicio. Aunque tratemos de sustituir «pueblo» o «tribu» por los términos contemporáneos de uso científico *ethnos* o *gens*, no escaparemos a este problema metodológico. Queda patente que aún dependemos en gran medida de las metáforas biológicas –por ejemplo, cuando hablamos de «etnogénesis»–. Incluso un etnólogo marxista como Bromley (1974, p. 69) ha acuñado el término «organismo etnosocial (OES)» para describir la interdependencia de la etnicidad y la esfera social y política. Este tipo de metáforas puede ayudar a expresar la complejidad de las estructuras étnicas; pero hay que intentar no dejarse engañar por la concepción errónea que las sitúa en el reino de la naturaleza, más allá del alcance de la historia.

Actualmente, parece un hecho suficientemente admitido que las unidades étnicas son resultado de la historia. Aún puede discutirse si la etnicidad, en un sentido muy general, ha sido un principio organizador básico desde tiempos remotos, postura que el sociólogo inglés Anthony D. Smith (1986, pp. 6 ss.) ha etiquetado como «primordialista», por oposición a la concepción «moderna» que considera la nación como un fenómeno relativamente nuevo. Pero los pueblos concretos (o *ethne*, por usar el término técnico; no entraré en la polémica sobre si los términos *ethnos* y «pueblo» – *Volk* – *narod* abarcan la misma extensión de fenómenos) pueden tener un comienzo y un final, su composición varía con el tiempo y su desarrollo, lejos de ser el resultado de unos rasgos «nacionales» inherentes, está influido por una diversidad de factores políticos, económicos y culturales. Evidentemente, el cambio étnico es una cuestión de *longue durée* [«largo

plazo», una expresión utilizada muy a menudo por el historiador francés Fernand Braudel]; casi nunca resulta perceptible a ojos de sus contemporáneos. A este respecto, los ávaros suponen una excepción: a sus contemporáneos les fue posible apreciar lo velozmente que desaparecieron sin dejar rastro (como queda recogido en un pasaje muy conocido de la crónica de Néstor, pero también en una carta algo menos conocida de Nikolaos Mystikos –cfr. Pohl 1988, p. 323). Pero este «carácter relativamente persistente de los rasgos étnicos» (Bromley, 1974, p. 61) no debe oscurecer su dimensión histórica.

En segundo lugar, los pueblos de la Alta Edad Media eran bastante menos homogéneos de lo que a menudo se piensa. Ellos mismos compartían la creencia fundamental en su origen común; y los historiadores modernos, durante mucho tiempo, no hallaron motivos para pensar de otro modo. Podían recurrir a la definición del siglo VII de Isidoro de Sevilla: *«Gens est multitudo ab uno principio orta»* («un pueblo es una multitud que deriva de un mismo origen»); a menudo se ignora que Isidoro continúa diciendo: *«sive ab alia natione secundum propriam collectionem distincta»* («o que se distingue de otro pueblo por sus propios lazos» –Isidoro, *Etimologías*, IX, 2, I). *Natio*, en aquellos tiempos, era un término prácticamente equivalente a *gens*, mientras que *populus* tenía una connotación de cuerpo político o de comunidad cristiana (cfr. Lošek, 1990). No es fácil aprehender el sentido de *propria collectio*; personalmente creo que es una definición tan adecuada como cualquiera de las modernas que tratan de fijar las elusivas características de la etnia. Fue Reinhard Wenskus, en su estudio comparativo sobre la etnogénesis germánica, quien consiguió sacar a la luz algunos mecanismos de *collectio*, procedimientos para reunir y mantener ligado una *gens*, un pueblo altomedieval; también fue Wenskus quien dejó claro que la idea de un origen común no era más que un mito. No obstante, este mito era una parte esencial de la tradición que moldeaba la particularidad de la *gens*, sus creencias e instituciones. Un grupo relativamente pequeño custodiaba y transmitía esta tradición y la establecía como norma para unidades más amplias: Wenskus llama a este grupo *Traditionskern* (el término *kernel of tradition* [núcleo de una tradición] ya había sido utilizado con un sentido parecido por H. M. Chadwick en 1912, como hizo notar mi colega de Viena Andreas Schwarcz). Esta concepción concuerda perfectamente con algunas teorías sociológicas recientes según las cuales los lazos que se dan en el seno de un grupo están basados en una interpretación compartida de los símbolos (Girtler, 1982; Smith, 1986, utiliza el término *mythomoteur* para referirse a esta cuestión). Las unidades más amplias a menudo poseían distintos orígenes; los lombardos en Italia, por ejemplo, incorporaban gépidos, suevos y alamanes, búlgaros, sajones, godos, romanos y otros. Esta composición

«poliétnica» solía ser patente; Alcuino, por ejemplo, felicitaba a Carlomagno por haber sojuzgado *«gentes populique Hunorum»*, a los pueblos hunos (es decir, a los ávaros); y su contemporáneo Pablo Diácono, elaboró un elenco de la *gens Langobardorum* (Pohl, 1988, p. 215; Pablo Diácono, *Historia Langobardorum* 2, 26).

El tercer descubrimiento de importancia, es el carácter dinámico y a menudo contradictorio de las filiaciones étnicas. Ya en los años treinta, el etnólogo ruso Shirokogoroff (1935) había escrito que resulta más adecuado definir el *ethnos* como un proceso que como una unidad (cfr. Daim 1982, p. 65). Los límites étnicos nunca son estáticos, pero lo son menos aún durante un período de migraciones. Es posible modificar la propia etnia (si no fuera así los indios seguirían siendo los únicos americanos que conocemos) y lo más habitual, durante la Alta Edad Media, era que la gente viviera en un estado de ambigüedad étnica. Podríamos recurrir a Edicón y su hijo Odoacro como ejemplos palmarios de esta realidad; en distintos momentos de sus vidas fueron considerados hunos, *sciri* [esquiros], *turcilingi* (o turingios), rugios, érulos e incluso godos y, mientras tanto, Odoacro proseguía su carrera como oficial romano para, finalmente, convertirse en rey de Italia. No se trata de enmendar los «errores» de esta lista para llegar a una raíz étnica «auténtica»: probablemente los dos príncipes utilizaron una base poliétnica para ampliar y flexibilizar las demandas de lealtad política que dirigían a sus aliados y seguidores. Sin embargo, ambos pertenecían a una clase social en la que la etnia tenía importancia. Apenas tenemos pruebas de que los estratos más bajos de la sociedad se sintieran parte de algún grupo étnico de gran tamaño (Geary, 1983, subraya que nuestras fuentes sólo ubican a los miembros de las clases altas –incluidos los ejércitos– en categorías étnicas); lo más probable es que hallaran las raíces de su identidad en pequeños grupos locales, como los clanes o las aldeas. Medrar socialmente consistía en convertirse en parte de un grupo dominante de prestigio, en copiar su estilo de vida. Los procesos de asimilación daban lugar a una infinidad de estados de transición (Mühlmann, 1985, pp. 26 ss.; Pohl, 1988, p. 219). Además, había individuos que eran ávaros o lombardos en un sentido más amplio que otros que también proclamaban que lo eran; y una misma persona podía ser con facilidad longobarda *y* gépida, o ávara *y* eslava al mismo tiempo. Generalmente uno de estos nombres denotaba la unidad constitutiva más amplia, mientras que el otro hacía referencia a un subgrupo aún aferrado a los vestigios de una tradición étnica anterior. El que prevaleciera una u otra de estas filiaciones a menudo dependía de las situaciones particulares: esta es la razón de que Geary (1983) halla denominado a la identidad étnica «constructo situacional».

Por consiguiente, no podemos pretender clasificar los pueblos del mismo modo en que Lineo clasificó las plantas. Utilizando un lenguaje filosófico podríamos decir que los términos étnicos no son clasificatorios sino meramente operativos; los grupos étnicos no pueden delimitarse y distinguirse unos de otros con claridad y su existencia debe ser reproducida constantemente por medio de la actividad humana (Oeser, 1985; Girtler, 1982; Pohl, 1988, pp. 14 ss.). Por lo tanto, no debemos indagar la etnicidad como si fuera una característica innata sino como una «práctica étnica» que reproduce los lazos que mantienen unido a un grupo. En la esfera política, esto significa acciones políticas y estrategias que podemos reconstruir parcialmente gracias a las fuentes escritas; en el plano cultural, denota una riquísima variedad de objetos y hábitos que funcionan como expresiones de identidad étnica. Más tarde volveré sobre las implicaciones metodológicas que tiene todo esto en el campo de la investigación histórica y arqueológica; ahora me gustaría ofrecer unos pocos ejemplos del papel –y las contradicciones– del concepto de etnia en la Europa central y del este durante la Alta Edad Media.

ÁVAROS, BÚLGAROS, ESLAVOS, ROMANOS: TIPOS DE ETNICIDAD

Los mapas de la Europa del alto Medievo suelen mostrar nítidas fronteras étnicas; son contadas las ocasiones en las que se toma en consideración las áreas de poblaciones superpuestas. Suele haber flechas de colores que representan rutas de migración y, aunque a veces resultan bastante intrincadas (como en el caso de los godos), siempre establecen una equivalencia entre los portadores de un mismo nombre en diferentes períodos y territorios. Este tipo de representación puede facilitar una orientación general, pero al mismo tiempo oscurece la diversidad de grupos étnicos, las distintas formas de cohesión y su interdependencia.

En un mapa de la Europa del este de los ríos Elba, Enns y Adria en el siglo VII aparecerán, sin duda, ávaros, búlgaros, eslavos y bizantinos. En cierto sentido, podemos afirmar que se trata de los cuatro pueblos dominantes del período. Pero si miramos más de cerca, nos daremos cuenta de que ninguno de ellos era un «pueblo» en el sentido moderno de la palabra, el término etnia significaba algo distinto en cada caso y todos se hallaban entrelazados en una compleja estructura de interdependencias que moldeaba la forma misma de su existencia étnica.

El mundo en el que habitaban todos ellos había cambiado durante el transcurso de la Antigüedad; de hecho, se trataba de una creación del *Imperium Romanum*. Tal vez parezca paradójico considerar la

«masa de eslavos», como los llamaban desdeñosamente los bizantinos, como una parte de la descendencia del mundo romano; más paradójica aún resulta la brillante afirmación de Patrick Geary: «El mundo germánico fue probablemente la creación más importante y duradera del genio político y militar romano» (1988, p. vi). Pero la bipolaridad entre civilización y bárbaros, entre el imperio y las *gentes*, fue resultado del sistema romano que atrajo a numerosas generaciones de guerreros bárbaros y transformó en profundidad sus sociedades; el oro, los bienes y los símbolos romanos se convirtieron inevitablemente en factores de prestigio entre los bárbaros, las desigualdades sociales y la tensión fueron en aumento y más de una población rural fue militarizada ante las nuevas y tentadoras posibilidades de luchar para –o contra– los romanos que habían acumulado tan increíble cantidad de riqueza. La Antigüedad tardía presenció una auténtica explosión de este «impulso hacia el centro»; la dramática confrontación entre el Imperio y los bárbaros se extendió a todas las provincias. Sin embargo, la primera víctima no fue el Imperio sino su periferia germánica que prácticamente se derrumbó durante el transcurso del siglo VI. Las *gentes* germanas o bien fueron tras del señuelo del Imperio y se las compusieron para hacerse con el control de una parte de su sistema impositivo –pagando como precio una cierta asimilación (o, para muchos, el sometimiento a una clase guerrera semirromanizada), o bien perdieron su independencia (con la excepción de Escandinavia y, en parte, los sajones continentales y los frisios).

A finales del siglo VI, la antigua bipolaridad se había restablecido aunque en un nivel «más bajo». Nuevos pueblos asumieron la función de los germanos en las vastas áreas del exterior –y, cada vez más, también en el interior– de la antigua frontera del Danubio. Por un lado estaban las poblaciones eslavas que resultaron ser bastante impermeables a la influencia romana. Por el otro, estaban los que ocuparon el lugar de las aristocracias guerreras «exteriores» de germanos (y de hunos): habitaban fuera del marco provincial del Imperio pero dentro de su sistema de equilibrio de poder. El emperador debía mantener el equilibrio (Teofilacto se comparaba a sí mismo con un árbitro de deportes) financiando diversos ejércitos y bandas de guerreros bárbaros y concediéndoles títulos y honores romanos, haciendo que se enfrentaran entre sí para conducirlos, de este modo, a una especie de punto muerto. Técnicamente hablando, los godos, los vándalos, los francos e incluso los hunos no eran enemigos del Imperio romano, eran sus miembros y federados (al principio externos), y sus ataques tenían más de revuelta que de invasión extranjera (Wolfram, 1990). Ninguno de sus reyes habría podido mantener su posición sin contar con los ingresos procedentes del sistema impositivo romano, con independencia de que los obtuviera por la fuerza o mediante tratados, de que contro-

mara parte del sistema fiscal por encargo (generalmente mediante tratados) o recibiera un pago directo.

Los herederos de los germanos en el seno del sistema fueron los ávaros y los búlgaros. Su etnogénesis en Europa no habría sido posible sin el Imperio. Resulta bastante significativo que lo primero que hicieron los ávaros a su llegada a las proximidades del Cáucaso en su huida desde Asia central, fuera enviar un embajador al emperador Justiniano. Este hecho tuvo lugar en algún momento del invierno del 558-559 y en la reunión se llegó al acuerdo habitual: los ávaros lucharían a favor del Imperio contra *gentes* sediciosas y a cambio recibirían retribuciones anuales y otros beneficios. Efectivamente, durante los veinte años siguientes los ávaros, bajo el mando del kaghan Baian, lucharon contra utigures y antes, gépidos y eslavos, mientras que su política hacia el Imperio se basaba más en la negociación que en la guerra. Hacia el año 580, Baian había establecido su supremacía sobre prácticamente todos los grupos de guerreros bárbaros a lo largo de la frontera de los Balcanes. Esto le otorgaba un monopolio del que únicamente Atila había disfrutado anteriormente durante unos pocos años. A pesar de las crecientes dificultades que ocasionaban los grupos incontrolados de eslavos, sus hijos consiguieron preservar su posición hasta el fracaso del sitio de Constantinopla en 626. Con el asedio pretendían incrementar la presión sobre el emperador –y las retribuciones en oro y otros géneros alcanzaron la cifra máxima de 200 000 *solidi* poco antes del 626. Estos tesoros permitieron a los kaghanes ganarse la lealtad de su ejército, cada vez mayor; en ningún otro un guerrero bárbaro podía aspirar a alcanzar mayor prestigio que en las filas del kaghan, con sus victorias legendarias y su riqueza deslumbrante (véase Pohl, 1988).

La etnogénesis de los ávaros siguió la pauta trazada por esta estrategia. Su «núcleo» había atravesado una parte considerable de Asia central para escapar de los turcos, que habían destruido los dos imperios dominantes de la estepa, el Juan-juan y el Heftalita. Carece de sentido preguntarse quiénes eran exactamente los antepasados de los ávaros europeos (véase los minuciosos intentos de Haussig, 1953 y Czeglédy, 1983 y las objeciones metodológicas de Pohl, 1990 y 1988, pp. 27 ss.). Sólo sabemos que portan un nombre antiguo y muy prestigioso (los primeros indicios de su existencia de los que disponemos se remontan a la época de Heródoto) y podemos suponer que se trataba de un grupo bastante heterogéneo de guerreros que pretendían escapar a la dominación de los turcos. La carismática tradición que hicieron suya resultó ser un poderoso factor de unificación, hasta el punto de que prácticamente se convirtió en una profecía autocumplida. Esta tradición estaba indisolublemente ligada a la institución del kaghan, que mantuvo hasta el final un monopolio absoluto de la

denominación «ávaro»; de hecho, es notable que nuestras fuentes no se refieran con este nombre a nadie más. A los secesionistas que escaparon al dominio del khagan se les conoció como búlgaros; también en el caso del renegado Kuver, alrededor de 680, cuyos partidarios eran inicialmente una mezcla de habitantes de las provincias del Imperio romano, ávaros y búlgaros. Tras la caída del imperio ávaro, en el año 800 aproximadamente, el nombre desapareció en el transcurso de una generación. Esto no significa que todos los ávaros hubieran desaparecido; una fuente de la época, de 870 aproximadamente, se refiere a la población de Panonia como «las gentes que han quedado de los hunos (ávaros) y de los eslavos en esas zonas» (*Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, c. 6; Pohl, 1988, p. 325). Esto prueba, sencillamente, que era imposible conservar la identidad ávara tras el ocaso de las instituciones ávaras y de las elevadas aspiraciones de su tradición.

En líneas generales, los búlgaros presentan las mismas raíces políticas y culturales que los ávaros: el mundo de la estepa con sus peculiares formas de organización. Y, sin embargo, la etnogénesis búlgara siguió un camino muy diferente. Los grupos búlgaros (y otros grupos que seguían un modelo similar de organización y que generalmente llevan nombres terminados en «-gur», como los utigures o los onogures) aparecen en las fuentes a partir de finales del siglo V. La discontinuidad es una de sus características más acusadas; Khan Kuvrat logró unificar bajo su mando a la mayoría de los grupos búlgaros al norte del Mar Negro, pero sólo durante un breve lapso de tiempo a mediados del siglo VII. Mientras Asparuch y sus sucesores edificaban el Estado búlgaro en los Balcanes, algunos búlgaros permanecían bajo el dominio jázaro, otros vivían en el kaghanato ávaro y otros se habían unido a los bizantinos. Kuver y Mavros fracasaron en su intento de erigir un kaghanato de los búlgaros *sermesianoi* en torno a Tesalónica, y los alzeco-búlgaros disfrutaban de una existencia autónoma en el ducado lombardo de Benevento; más adelante, otra etnogénesis búlgara tuvo lugar en la región del Volga. Generalmente, es posible distinguir a estos pueblos por sus líderes. A diferencia de los kaghanes ávaros, que generalmente sólo aparecen nombrados en las fuentes por su título (el único nombre que nos ha llegado es el de Baian), conocemos los nombres de todos los dirigentes búlgaros importantes, que ostentan títulos muy diferentes. A los búlgaros no solía importarles vivir bajo un gobierno no búlgaro; pero incluso en estos casos se las arreglaban para preservar su identidad étnica durante mucho tiempo.

En el mundo de los guerreros de la estepa, ávaros y búlgaros representan principios complementarios de organización. No tiene sentido postular algún tipo de substrato étnico homogéneo que sirva de

base a estas diferencias, puesto que ambas *gentes* habían surgido del ambiente poliétnico bárbaro del siglo VI que se escindió en múltiples bandas y pequeños reinos. Naturalmente, la organización de un amplio grupo de guerreros y sus partidarios siempre suponía poner en marcha una etnogénesis; sólo los vínculos étnicos, apoyados en mitos y ritos tradicionales, podían ser lo suficientemente fuertes como para mantener unido a un grupo de este tipo, para proporcionarle una estructura resistente. Aun así, su invulnerabilidad no estaba garantizada ni mucho menos. La adversidad conducía a la erosión; después de 626, muchos «ávaros» se incorporaron a los nuevos poderes regionales eslavos en la periferia del kaghanato o se convirtieron en búlgaros. Son muy pocos los casos en los que nuestras fuentes permiten rastrear este tipo de fenómenos de migración y cambio de identidad, como sucede con la conocida historia de Kuver en los *Miracula Sancti Demetri* (c. 2, 5; cfr. Pohl 1988, pp. 278 ss.).

Si los ávaros y búlgaros fueron, en cierto sentido, los herederos de las aristocracias militares germánicas de entre los Alpes y el Mar Negro, los eslavos siguieron otra línea. Las sociedades germánicas tradicionales se habían escindido dando lugar, por un lado, a una parte activa y agresiva que estimuló –y satisfizo– la demanda romana de mano de obra militar y, por el otro, a algunos grupos que permanecieron en un segundo plano como campesinos pobres, incapaces ya de aferrarse a las antiguas tradiciones rurales que proporcionaban a su existencia un nombre y un sentido. Este vacío lo llenaron los eslavos que restablecieron la vieja bipolaridad entre una periferia «bárbara» más o menos autosuficiente y el mundo romano. Se ha mantenido a menudo que su aparente «primitivismo» los convertía en víctimas propiciatorias para cualquier intervención extranjera. En realidad, era precisamente su rechazo a erigir concentraciones estables de poder y a tolerar la instauración de un reinado militar duradero lo que, a largo plazo, aseguró el éxito de los eslavos. Los ávaros y los búlgaros se plegaron a las reglas de juego decretadas por los romanos. Organizaron una concentración de poder militar que, en último término, se sufragaba por medio de los ingresos procedentes de los impuestos romanos. Por lo tanto, y por paradójico que parezca, dependían del funcionamiento del Estado bizantino. Los eslavos, en cambio, consiguieron conservar su agricultura (un tipo de agricultura bastante eficaz para los cánones de la época) incluso en los momentos en que tomaban parte en los saqueos de las provincias del Imperio romano. Según parece, los botines obtenidos no crearon una nueva clase militar, ávida de riquezas y llena de desprecio por el trabajo de los campesinos, como había ocurrido entre los germanos. De esta forma el modelo eslavo se convirtió en una alternativa muy atractiva para las clases bajas de ambos lados de la antigua frontera del Danu-

bio. Y lo que es más, resultó ser prácticamente indestructible a pesar de todas sus derrotas. Resulta bastante significativo el hecho de que el colapso final del *limes* del Danubio, que se había mantenido frente a godos, hunos, gépidos, búlgaros y ávaros, se produjera tras una serie de campañas bizantinas contra los eslavos. El emperador Mauricio quería continuar la purga, pero el ejército había aprendido demasiado bien la lección: los soldados, exasperados, se amotinaron, marcharon sobre Constantinopla y derrocaron al emperador. Abandonaban así una guerra que no hubieran podido ganar (Pohl, 1988, pp. 121 ss., 159 ss.). Por supuesto, esto no significa que los primeros eslavos vivieran en una sociedad puramente igualitaria. En algunas regiones (por ejemplo, al norte del Danubio durante la segunda mitad del siglo VI) surgieron tendencias orientadas hacia la formación de un reino militar; pero aun así, el poder de estos reyes no podía compararse con el de los gobernantes ávaros o búlgaros y, además, eran objeto del ataque constante tanto de los bizantinos como de los ávaros.

La forma de vida eslava representa, una vez más, un modelo complementario al de ávaros y búlgaros. Las tradiciones, la lengua y la cultura eslavas troquelaron, o al menos ejercieron su influencia sobre innumerables comunidades locales y regionales: un parecido sorprendente que se desarrolló sin contar con ninguna institución central que lo promoviera. Para las teorías de la etnicidad se trata de un ejemplo importante: ¿deberíamos hablar de un *ethnos* eslavo (tenemos razones para creer que existió una cierta conciencia de la identidad eslava)? Aparentemente, la etnia operaba, al menos, en dos niveles: la identidad «eslava común» y la identidad de cada uno de los grupos, tribus o pueblos eslavos de diferentes tamaños que se fueron desarrollando paulatinamente y que solían tomar su nombre del territorio donde vivían. Estas etnogénesis regionales inspiradas por la tradición eslava incorporaban importantes remanentes de poblaciones romanas o germanas dispuestas a abandonar identidades étnicas que habían perdido su cohesión.

Con todo, los «romanos» sobrevivieron como un importante factor étnico en el este de Europa. Su forma de identidad étnica es quizá la más contradictoria de las que conocemos en la Alta Edad Media. En primer lugar, lo que era «romano» era el Imperio, un imperio que se había establecido como una forma particular de gobernar «el mundo», como una forma de supremacía entre reyes y príncipes. Durante más de un milenio no cabía ser emperador sin ser emperador romano. Este principio político, que para sus defensores pertenecía más al reino de la historia de la salvación que al de la historia humana, produjo algunos efectos asombrosos: un imperio romano de francos y germanos, una «tercera Roma» en Moscú, los príncipes selyúcidas que tomaban los nombres de los romanos, sus vecinos; y, cómo no, el

Imperio romano de los griegos (al que denominamos, con su nombre moderno, bizantino). De hecho, los bizantinos se denominaban a sí mismos *romaioi*, romanos –aunque su lengua principal era el griego, al que pronto comenzaron a referirse como lengua «romana»– y su capital era la «Nueva Roma», Constantinopla (Koder, 1990). Para ellos, el hecho de ser romanos los situaba en una posición especial entre las *gentes*, las *ethne*: la identidad romana suponía la pertenencia a un imperio que era tanto terreno como celestial, modelo de civilización y salvación. Incluso en el siglo V, los contemporáneos seguían creyendo que el Imperio había llevado los conflictos étnicos a su fin. Esta *romanitas* planteaba difíciles problemas de delimitación incluso para las gentes de la época; para nosotros es prácticamente imposible de definir, ya que gran parte de los bárbaros que habitaban en el interior del Imperio se habían convertido al cristianismo y algunos habían llegado incluso a alcanzar los más altos cargos administrativos romanos. En cierto sentido, Teodorico el Ostrogodo, que se crió como rehén en Constantinopla y desplegó una espléndida carrera como *magister militum*, cónsul y patricio, era un romano; en otros aspectos siguió siendo un bárbaro. Existen amplias áreas de ambigüedad en torno a la noción de *romanitas*.

Por otro lado, fuera del Imperio, la tradición cristiano-romana en sus diversas formas fue un importante factor de agregación étnica. Una vez más, la historia de Kuver puede servir de testimonio de cómo los habitantes de las provincias romanas situados en un entorno bárbaro (en este caso, como prisioneros y esclavos de los ávaros) preservaron su identidad romana. Los enclaves romanos en los Alpes alcanzaron distintos estadios de etnogénesis local «romana», como en el caso de los aquitanos (Rouche, 1990). El ejemplo más sorprendente es, lógicamente, el de los rumanos; siglos después de la caída de las provincias de los Balcanes, una tradición pastoral latinorromana sirvió como punto de partida para una etnogénesis valaquiana-rumana. Este tipo de virtualidad –la etnia como potencia oculta que comienza a despuntar bajo ciertas circunstancias históricas– resulta indicativa de nuestra nueva comprensión de los procesos étnicos. Bajo esta luz, el apasionado debate en pro o en contra de la continuidad romano-rumana ha estado ofuscado por una concepción de la etnia que resulta, sin duda, demasiado inflexible.

ALGUNAS CONCLUSIONES METODOLÓGICAS

Evidentemente, muchos de los problemas del concepto de etnia en la Alta Edad Media permanecen sin resolver. Aun así, es posible proponer algunos principios metodológicos.

1. «Las etnias no eran fenómenos objetivos [...] pero tampoco puede hablarse de algo enteramente arbitrario» (Geary, 1983). En consecuencia, no podemos esperar encontrar pruebas directas y objetivas de identidad étnica. La consciencia étnica subjetiva de un individuo o de un grupo de gente era el factor decisivo; pero normalmente no sabemos a qué grupo se sentían vinculados. Con todo, la forma específica de la consciencia étnica daba a los objetos una dimensión étnica. Los objetos o datos arqueológicos pueden admitir hipótesis en torno a la «práctica étnica» que en otro tiempo les proporcionó sus contextos y significados.

2. Muchos de los objetos hallados por los arqueólogos pueden considerarse expresiones o símbolos, ya sean directos o indirectos, de una identidad étnica –especialmente si son resultado de algún tipo de ceremonial (como es el caso de los enterramientos)–, pero no existe objeto o conjunto de objetos que sea étnicamente inequívoco. Como ha quedado patente tras los numerosos intentos de elaborar listas de rasgos distintivos o étnicamente típicos, prácticamente cualquier cosa puede asumir una significación étnica o perderla. Únicamente una combinación de objetos y hábitos puede funcionar como base para la interpretación étnica.

3. Las fuentes escritas han conservado gran número de denominaciones étnicas que se concretan en el momento en que se registran ciertos acontecimientos políticos o expresiones culturales conectados con una de ellas. Como es lógico, muchos de estos nombres son de origen toponómico (como en el caso de «escitas» para los hunos). Otros son nombres impuestos y utilizados por extranjeros (como la denominación *venidi* para los eslavos). Es posible que un mismo grupo aparezca registrado con diferentes nombres; pero también puede suceder que se subsuma –justificada o injustificadamente– a dos grupos bajo una misma denominación. La complejidad de la relación entre pueblos y nombres étnicos no puede desestimarse a la ligera. También debemos ser muy cautelosos a la hora de identificar *gentes* que llevan un mismo nombre en contextos diferentes. Cuando no hay vínculos ostensibles entre los dos grupos que portan el mismo nombre o un nombre similar, no debemos postular conexiones directas –y menos aún una identidad, un origen compartido o una sustancia étnica común.

4. Las culturas arqueológicas y los grupos étnicos coinciden a menudo, pero no siempre se puede confiar en que sean totalmente identificables. Asimismo, y aún en mayor medida, tampoco debe confundirse fronteras políticas, territorios étnicos, grupos lingüísticos y áreas de una cierta cultura material, pues no necesariamente tenían la misma extensión.

5. Es necesario tener en mente diversos tipos de identidad étnica. Cada uno de ellos plantea distintos problemas de interpretación. Como ha quedado patente, podemos admitir que la etnia ávara y la eslava estaban basadas en modelos socioeconómicos drásticamente diferentes; pero los procesos etnogenéticos muchas veces tienden a oscurecer estas distinciones. En consecuencia, no podemos rechazar con total seguridad la idea de que algunos guerreros con costumbres ávaras se denominaran a sí mismos eslavos, o viceversa; si lo que buscamos es la precisión, tal vez deberíamos hablar de un individuo que se pliega a este o aquel modelo. No obstante, en casos de este tipo podemos alcanzar niveles relativamente altos de probabilidad estadística.

En el caso de los ávaros, el hallazgo de un gran número de tumbas puede atribuirse con bastante seguridad a los estratos dominantes de guerreros que seguían al kaghan ávaro. Especialmente en este caso, los estudios han prestado mucha atención a la composición étnica de este grupo. Para los contemporáneos, en cambio, esta cuestión no parecía ser muy relevante –generalmente se daban por satisfechos con llamar ávaros a los guerreros del kaghan, sin importarles que su origen fuera cutrigur o eslavo. En cierto modo, podríamos adoptar una visión semejante. Dado que a pesar de todos los intentos, no se ha conseguido determinar nítidamente ninguna división étnica o socioétnica en el seno del imperio ávaro, podemos admitir que se trataba de una situación muy dinámica capaz de poner de manifiesto las diversas fases de la aculturación.

En el caso de los eslavos, es bastante más difícil seguir la pista de los grupos mencionados en las fuentes a través de los vestigios arqueológicos. Mientras los guerreros ávaros trataban de exhibir su esplendor también después de muertos, los eslavos solían ser más modestos; además, algunas veces copiaban los ornamentos ávaros o bizantinos. La práctica de la cremación también contribuye a oscurecer sus vestigios. En consecuencia, sólo podemos identificar con fiabilidad algunas áreas compactas y estables de cultura eslava, como la del norte de los Cárpatos; en cambio, en otras regiones, como por ejemplo al este de los Alpes, la cultura eslava de entre los siglos VI y VIII permanece prácticamente ignota; y en cuanto a los componentes eslavos de las poblaciones mixtas, son muy difíciles de clasificar. Los casos en los que aparecen claramente elementos eslavos combinados con rasgos ávaros, como ocurre en las llanuras del norte del Danubio y del este del Morava, no pueden ser objeto de una interpretación política (Pohl, 1988, p. 290 s.); una vez más, estos casos deben tomarse como un indicio de los procesos dinámicos de aculturación.

Durante mucho tiempo el pueblo búlgaro ha sido el predilecto a la hora de atribuirles hallazgos de tipo guerrero encontrados a lo largo y ancho del este de Europa, lo cual no siempre resulta aceptable desde un punto de vista metodológico. No siempre podemos saber con seguridad qué tipo de cultura material correspondía al tipo de tradición y organización búlgaro, y la cuestión se presenta particularmente confusa en el seno del imperio ávaro. Los arqueólogos húngaros han tratado de probar que la cultura ávara media y/o tardía fue precedida por una invasión búlgara; los argumentos históricos a favor de esta hipótesis han resultado ser bastante insostenibles (Pohl, 1987, 1988, pp. 282 ss.; en apoyo de esta hipótesis véase, entre otros, Bona, 1988), y las mutaciones culturales descubiertas hasta ahora no pueden probar *per se* la aparición de un nuevo pueblo.

El problema más dificultoso lo plantean los hallazgos de estilo romano tardío o bizantino. Es prácticamente imposible probar que la persona que llevó o utilizó los objetos encontrados fuera y se sintiera romana. La cultura bizantina y sus diversos derivados provincianos y bárbaros impregnaban todas las culturas de la Alta Edad Media; los dirigentes bárbaros en particular utilizaban todo tipo de objetos bizantinos como símbolos de prestigio y objetos suntuarios. Pero, una vez más, tanto la arqueología como la historia escrita reflejan una de las condiciones fundamentales de la etnia en la Alta Edad Media: las *gentes* sólo podían definirse a sí mismas por oposición a la abrumadora realidad de una civilización y un estado tardorromanos de naturaleza poliétnica. El grado de dependencia o de rechazo respecto de los modelos romanos moldeó la Europa altomedieval: sentó las bases para el éxito o el fracaso de un gran número de procesos de etnogénesis. Lo que decidía la suerte de un grupo no era una cualidad étnica (fuerza, número, talento), sino su habilidad para adaptarse a un entorno que sufría veloces modificaciones y para dar a esta adaptación un sentido verosímil enraizado en ritos y tradiciones. Los eslavos o los búlgaros tuvieron éxito porque su forma de organización resultó ser simultáneamente tan estable y tan flexible como fue necesario; los ávaros fracasaron finalmente porque su modelo no fue capaz de responder a las nuevas condiciones. Los pueblos medievales y sus características culturales fueron resultado y no condición de este complejo proceso histórico.

BÓNA, I. (1988), «Die Geschichte der Awaren im Lichte der archäologischen Quellen», *Settimane di Studio del Centro Italiano* 35, pp. 437 ss.

BROMLEY, J. (1974), *Soviet Ethnology and Anthropology Today*, La Haya y París.

CHADWICK, H. M. (1912), *The Heroic Age*, Cambridge.

CZEGLÉDY, K. (1983), «From East to West», *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 3, pp. 25-126.

DAIM, F. (1982), «Gedanken zum Ethnosbegriff», *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 112, pp. 58-71.

GEARY, P. (1983), «Ethnic identity as a situational construct in the Early Middle Ages», *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 113, pp. 15-26.

(1988), *Before France and Germany. The Creation and Transformation of the Merovingian World*. Nueva York y Oxford.

GIRTLER, R. (1982), «"Ethnos", "Volk" und andere soziale Gruppen», *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 112, pp. 42-57.

HAUSSIG, H. W. (1953), «Theophylakts Exkurs über die skythischen Völker», *Byzantion* 23, pp. 275-436.

KODER, J. (1990), «Byzanz, die Grechen und die Romaiosyne –eine "Ethnogenese" der "Römer"?», H. Wolfram y W. Pohl (eds.), *Typen der Ethnogenese*, vol. I, pp. 103-111, Viena.

LOSEK, F. (1990), «Ethnische und politische Terminologie bei Jordanes und Einhard», *Typen der Ethnogenese*, vol. I, pp. 147-152. Viena.

MÜHLMANN, W. (1985), «Ethnogonie und Ethnogenese», *Abhandlungen der Rheinsch-Westfalischen Akademie der Wissenschaften* 72, pp. 9-38.

ÖLBERG, H. (1985), «Methodologische Bermerkungen zur interdisciplinaren Problematik der Ethno- und Glottogenese», *Entsehung von Spruchen und Völkern*, pp. 1-6. Tubinga.

POHL, W. (1987), «Das awarische Khaganat und die anderen Gentes im Karpatenbecken (6.-8. Jh.)». *Südosteuropa Jahrbuch* 17, pp. 41-52.

(1988), *Die Awaren*. Munich.

(1990), «Verlaufsformen der Ethnogenese – Awaren und Bulgaren», en H. Wolfram y W. Pohl (eds.), *Typen der Ethnogenese*, vol. I, pp. 113-124, Viena.

ROUCHE, M. (1990), «Peut-on parler d'une ethnogenèse des Aquitans?», en H. Wolfram y W. Pohl (eds.), *Typen der Ethnogenese*, vol. I, pp. 45-51, Viena.

SHIROKOGOROFF, S. M. (1935), *Psychomental Complex of the Tungus*, Londres.

SMITH, A. D. (1986), *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford.

WENSKUS, R. (1961), *Stammesbildung und Verfassung*, Colonia y Graz.

WOLFRAM, H. (1979), *Die Goten*. Munich.

(1990), *Das Reich und die Germanen*, Berlín.

2

LOS BÁRBAROS EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA Y SU INSTALACIÓN EN OCCIDENTE

Walter Goffart

Este estudio versa sobre un proceso palmariamente pacífico y tranquilo: la utilización y adaptación de la parafernalia, tanto militar como civil, del gobierno romano en el siglo V cuando algunos pueblos bárbaros pactaron asentarse en suelo perteneciente a las provincias del Imperio. Mererce la pena investigar con cierto detalle estos acuerdos, pues pueden ser una valiosa fuente de información acerca de la supervivencia en la Alta Edad Media de sofisticadas instituciones estatales y de los regímenes de propiedad de la tierra en los primeros reinos bárbaros. Si bien cabe abrigar ciertas dudas sobre la naturaleza pacífica y fundamentalmente continuista de la transferencia del dominio de manos romanas a manos bárbaras, no tiene sentido discutir la supervivencia de un conjunto de pruebas que documentan una adaptación legal de las prácticas gubernamentales romanas a las nuevas exigencias de godos y burgundios. La práctica totalidad de las pruebas versa no sobre el momento de transición, sino sobre el *status quo* de algunas décadas después del comienzo del dominio bárbaro; a pesar del paso del tiempo y de la consolidación de los regímenes foráneos, la situación documentada aún deja traslucir su procedencia del derecho público romano. Por nuestra parte, estamos en condiciones de reconstruir el proceso de adaptación de los bárbaros en el seno de las sociedades existentes en algunas de las provincias occidentales, así como de determinar las transformaciones del sistema tributario bajo la nueva gestión.

En los próximos capítulos [del libro de Goffart] irán surgiendo diversos temas cuyo telón de fondo son las invasiones bárbaras, pero, ¿cómo debemos entender estas invasiones? Existen muchas narraciones modernas disponibles que cuentan, aproximadamente, la misma historia. Ninguna de ellas nos prepara adecuadamente para los ajus-

tes desprovistos de dramatismo entre bárbaros y romanos con los que nos vamos a encontrar.

Las invasiones, tal como suelen presentarse actualmente, constituyen un espectáculo impresionante que discurre en paralelo a la propia historia romana durante siglos antes de que los bárbaros llevaran a cabo su penetración permanente en el seno del Imperio. «Es esencial...», se nos dice, «tener presente que el fenómeno que estamos estudiando es una migración de pueblos, no una mera invasión de "bárbaros"»[1]. Según este esquema tradicional, los pueblos germánicos llevaban en movimiento desde el tercer o el primer siglo a. C., afanándose en migraciones masivas y periódicas que presionaban a las tribus del norte hacia el sur, empujándolas sobre los emigrados anteriores con tal fuerza y tales efectos perturbadores que la frontera romana, que había resistido al avance migratorio durante siglos, terminó por venirse abajo cerca del 400 d. C. A continuación, las masas germánicas errantes avanzaron en tropel y se detuvieron ya dentro del territorio imperial[2]. Sin embargo, este último paso resulta notablemente modesto: sólo un puñado de pueblos estuvieron implicados en este proceso, cada uno de los cuales se componía, a lo sumo, de unas pocas decenas de miles de miembros y muchos de ellos –aunque no todos– se acomodaron en las provincias del Imperio sin desposeer ni degradar a la sociedad nativa. En otras palabras, los bárbaros a quienes encontramos luchando a brazo partido con el Imperio romano entre los

---

[1] Joseph VOGT, *The Decline of Rome*, trad. inglesa de Janet Sondheimer, Londres, 1967, p. 183.

[2] En los relatos de las invasiones el léxico de avalanchas, olas, riadas y otras vívidas imágenes que evocan fuerzas de la naturaleza ha sido durante mucho tiempo la pauta común. Véase, por ejemplo, Lucien MUSSET, *Les invasions*, vol. 1, *Les vagues germaniques*, Nouvelle Clio 12, París, 1965, pp. 50-74 [ed. cast.: *Las invasiones*, vol. 1, *Las oleadas germánicas*]. La obra de Musset está disponible en inglés traducida por E. y C. JAMES (University Park, 1975), versión de la que no me he servido. Un pasaje muy representativo en el que estas metáforas cobran vida propia aparece en Geoffrey BARRACLOUGH, *The Medieval Papacy*, Londres, 1968, p. 28: «Quince años después de la muerte [en el año 461] de León [el Grande], la riada bárbara, cuyos comienzos había presenciado, anegó occidente». Este texto parece referirse a una afluencia foránea, pero nadie invadió occidente entre los años 461 y 476. Como explica Ludwig SCHMIDT, «Die Ursachen der Völkerwanderung», *Neue Jahrbücher für das klassiche Altertum, Geschichte und deutsche Literatur* 11 (1903), p. 340, o bien se considera que la migración comenzó mucho antes de la era cristiana (véase *infra*, n. 44) o bien se afirma que no empezó hasta el ataque de los hunos a los godos en la década del 370, agresión que, de acuerdo con informadores de la época como Amiano Marcelino (*Rerum gestarum libri*, 31, pp. 2 ss.), puso en marcha una sucesión de desastres. Sobre la cronología de los hunos véase Hans-Joachim DIESNER, *Die Völkerwanderung*, Leipzig, 1976, pp. 70-72, 86. Es bastante habitual manejar ambos puntos de partida como complementarios; por ejemplo, Pierre COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, París, [3]1964, pp. 14-20.

siglos IV y VI y al mando de los primeros reinos germánicos de Occidente eran pocos en número, tanto su cohesión como su confianza en sí mismos eran débiles, y sus habilidades escasas –todo lo cual constituye una decepción cuando se compara con las migraciones prolongadas y masivas que se suponía características de su pasado[3].

Es posible aprehender mejor las dimensiones de este problema tomando en consideración algunos casos concretos. Los próximos capítulos [del libro de Goffart] se ocuparán del momento en que visigodos, burgundios y ostrogodos consiguieron erigir organizaciones estables en suelo romano. Si tuviéramos que dibujar el telón de fondo de estos acontecimientos, ¿en qué punto debería comenzar la historia? Se abren ante nosotros dos caminos muy diferentes; por cuál de los dos optemos dependerá del grado de calidad de las pruebas y de la escala de las conjeturas y combinaciones que estemos dispuestos a tolerar. Quienes sean muy estrictos en la selección y tratamiento de las fuentes se negarán a alejarse más allá de las tierras que hacen frontera con el Imperio romano en el siglo IV d. C. En cambio, quienes admiten de buen grado un abanico más amplio de documentación y gustan de recurrir libremente a hipótesis y especulaciones, considerarán posible e incluso conveniente alejarse hasta llegar a tierras escandinavas y remontarse hasta los tiempos previos a la era cristiana. Esta gran diferencia en el modo de abordar el período de las invasiones bárbaras merece ser estudiada con detalle y profundidad, puesto que poco es lo que se ha escrito sobre esta cuestión fuera del mundo académico alemán[4].

Si se escoge la senda más conservadora, la cadena de acontecimientos que finalizó en 418 con el asentamiento en la Aquitania ro-

---

[3] Por lo que concierne al número: SCHMIDT, «Ursachen», p. 347, de acuerdo con Hans DELBRÜCK, *Geschichte der Kriegskunst*, Berlín, [3]1921, vol. 3, pp. 300-314. En cuanto a la cohesión: piénsese en los múltiples casos de bárbaros que lucharon a favor de Roma contra sus compañeros de tribu (generales francos en el siglo IV; Sarus el godo en tiempos de Alarico; las circunstancias de la disolución de los reinos vándalos y ostrogodos; los que desertaban del bando de los lombardos y se pasaban al de los bizantinos; etc.). Confianza en sí mismos: véase *infra*, n. 54. Habilidades: E. A. THOMPSON, «Early Germanic Warfare», *PP* 14 (1958), pp. 2-29.

[4] Rolf HACHMANN proporciona una exposición selectiva, pero profunda de los avatares de los *Altertumskunde* [estudios sobre la Antigüedad] alemanes recientes en *Die Goten und Skandinavien*, Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, N. F. 34, Berlín, 1970, pp. 145-220; cfr. la reseña de T. M. ANDERSON en *Speculum* 46 (1971), pp. 373-375. Igualmente reveladora es la defensa de los métodos y las narraciones tradicionales por parte de Ernst SCHWARZ, *Germanische Stammeskunde zwischen den Wissenschaften*; Constanza y Stuttgart, 1976, pp. 7-53, y *Zur germanischen Stammeskunde. Aufsätze zum neuen Forschungsstand*, Wege der Forschung, 249, Darmstadt, 1972, pp. vii-xxx, 287-308 (este último, dirigido específicamente en contra de Hachmann). Malcolm TODD, *The Northern Barbarians, 100 B. C.-A. D. 300*, Londres, 1975, pp. 19-29, 55 y *passim*, ofrece un sumario actualizado de estas dificultades desde un punto de vista arqueológico.

mana de los visigodos dirigidos por Walia no debería remontarse más atrás de la rebelión de Alarico en 395. Los godos conducidos por Alarico se hallaban entonces establecidos en los Balcanes, en el interior de los territorios gobernados por el emperador del Imperio romano de Oriente. No obstante, no estaría de más tratar de sacar a la luz las raíces más remotas del levantamiento. Durante el siglo IV, los godos habían vivido al norte y al este de la frontera del Imperio romano que formaba el Danubio (actualmente diríamos que en Rumanía y en el sur de Rusia) en tierras que ocupaban desde tiempos remotos (los observadores romanos, al identificarlos directamente con los escitas que antiguamente habían poblado aquellas tierras, expresaban su creencia en que los godos, si bien tenían un nuevo nombre, no constituían una nueva población). Vecinos directos del Imperio, formaban una parte habitual del paisaje bárbaro, sin ser enemigos implacables ni tampoco amigos dignos de confianza. A partir del último tercio del siglo IV, el curso de la historia goda se vuelve bastante discontinuo; cada gran paso de los (visi)godos alejándose de Rumanía y del sur de Rusia implicaba una quiebra de su cohesión, el comienzo de una nueva serie de acontecimientos cuyas relaciones con el pasado inmediato se presentaban de forma tenue e inconexa: una crisis interna en la década de los 370, exacerbada por el ataque aparentemente irresistible de los hunos; una migración parcial y desorganizada, aunque pacífica, hacia territorio romano (376); una sublevación marcada por una gran victoria (378) pero que también acarreó graves pérdidas antes de la adquisición de una posición regularizada en el seno del Imperio (382); y dos grandes campañas en Occidente como tropas auxiliares de los romanos, con gran cantidad de víctimas (388, 394). Sólo después de estos incidentes se llega a la rebelión de Alarico del año 395 que, a su vez, supuso el comienzo de dos décadas de campañas jalonadas tanto de derrotas como de victorias. No es posible establecer una narración histórica uniforme que conecte a los godos del sur de Rusia con el conjunto heterogéneo de pueblos dirigidos por Alarico y sus sucesores en Italia, España y Galia durante las dos primeras décadas del siglo V. A pesar de ser nominalmente godos, sus seguidores no son los descendientes directos de la nación que Atanarico gobernaba en los años 370; la denominación común evoca más una gran compañía de condotieros sucesivos que un fenómeno de migración popular[5].

---

[5] Ludwig SCHMIDT, *Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung. Die Ostgermanen*, Munich, ²1941, pp. 195-249 (por lo que concierne al ataque de los hunos), pp. 400-426 (por lo que concierne a la instauración del reino de Toulouse); Musset, *Vagues germaniques*, cit., pp. 83-86: Ernst STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, vol. I, trad. J. R. Palanque, Bruselas, 1959, pp. 207, 216-217; André PIGANIOL, *L'Empire chrétien (325-395)*, París, 1947, pp. 211-214, 222-223, 247-248, 251-255,

La exclusión en esta narración de cualquier pasado de los godos anterior a su asentamiento junto a la frontera romana no supone un agravio comparativo en relación con pueblos que poseen historias más largas, ni tampoco pretende negar que poseyeran una cultura, identidad o pasado arcaicos. Lo que sucede es que una narración histórica rigurosa ha de basarse en un cierto mínimo de pruebas, no en una retahíla de hipótesis; por mucho que uno desee escribir la historia antigua de los godos, falta la base documental necesaria para esta empresa. En cuanto a los relatos que han circulado sobre los primeros godos, los más importantes que nos han llegado se acuñaron en la Constantinopla del siglo XVI y, como cabía esperar, no tienen mucho que ver con nuestros criterios de lo que es una historia creíble. Si situamos estas historias en el contexto cronológico y cultural adecuado, podemos interpretarlas como testimonios de un deseo altamente civilizado de reconstruir el *origo gentis* [historia de los orígenes de un pueblo]. Pero, dado que los fundamentos de este tipo de narraciones descansan en siglos más próximos a nuestra época, sus contenidos están fuera de lugar en una investigación acerca de los antecedentes de los godos en la Aquitania del siglo V[6]. Lo que está en juego en todo este debate no es una cuestión de simpatía o antipatía hacia los bárbaros, los germanos o los godos, sino una concepción del método apropiado para recopilar y escribir legítimamente la historia, a la manera moderna.

El mismo talante conservador puede adoptarse para elaborar relatos sobre los burgundios y los ostrogodos. Los burgundios de los que

---

260-261, 266-268. Derramamiento de sangre en la caída de Máximo: San JERÓNIMO, *Epistolae*, 60, p. 15, sin referencia explícita a los godos. Acerca de la identificación de pueblos nuevos con otros antiguos (los godos con los escitas), véase los valiosos, aunque poco comprensivos comentarios de J. Otto MAENCHEN-HELFEN, *The World of the Huns*, ed. Max KNIGHT, Berkeley, 1973, pp. 5-9. (El nombre «visigodo», que nosotros asociamos con los seguidores de Alarico, no aparece documentado hasta el siglo VI.) Fustel DE COULANGES, *L'invasion germanique et la fin de l'Empire*, París, [3]1911, pp. 430-431, subraya la discontinuidad; Musset, *Vagues germaniques*, cit., pp. 84-85, sostiene que, tras veinticinco años en los Balcanes y once en Italia, la población visigoda «n'est toujours qu'une armée errante» [«no es más que un ejército errante»]; lo contrario afirma Schmidt, *Ostgermanen*, cit., p. 426 (fundamentalmente a partir de ¡Isidoro de Sevilla!). SÓCRATES ESCOLÁSTICO, *Historia ecclesiastica*, 4, p. 8, transmite la idea constantinopolitana de que, tras causar graves daños, los godos fueron barridos de los Balcanes.

[6] La obra que contiene estos relatos sobre los primeros godos es, naturalmente, JORDANES, *De origine actibusque Getarum* (conocida como *Getica*), ed. Theodore MOMMSEN, *MGH*, *AA*, V, sobre la que volveremos más adelante. A pesar de que Jordanes escribía en latín, era un auténtico bizantino, como queda patente en su crónica de la historia romana (*Romana*, ed. Theodore Mommsen, *MGH*, *AA*, V). Acerca de las narraciones sobre los orígenes, véase Elias BICKERMAN, «Origines gentium», *Classical Philology* 47 (1952), pp. 65-81. Los textos de Amiano, 15. 9, acerca de los galorromanos, ilustran claramente cómo una narración de este tipo se aparta de nuestros criterios y expectativas.

nos ocuparemos eran los supervivientes de dos derrotas devastadoras, una a manos de las tropas romanas, la otra, de los hunos. Los desastres de 435 y de 436 barrieron del mapa el reino burgundio de la provincia romana de Germania II que había durado poco más de dos décadas y que probablemente se proponía expandir su territorio[7]. Los burgundios no habían llegado a Germania II procedentes de tierras muy lejanas. En la segunda mitad del siglo IV, un historiador romano los situaba a cierta distancia al este del Rin, asentados al norte de los alamanes y dispuestos a cooperar con el ejército romano contra este enemigo común. Este mismo historiador nos informa de que los burgundios se tenían por descendientes de los romanos y otro autor, algo más tarde, especifica que los generales de Augusto se habían establecido en campamentos en el interior de Alemania como avanzadilla. Sea cual sea el valor de estas historias, lo que indican es que los burgundios del siglo IV se hallaban firmemente arraigados en los distritos que ocupaban[8]. No obstante, sus raíces no eran tan profundas como para permitirles conservar su posición tras los tumultos de comienzos del siglo V. ¿Durante cuánto tiempo recordaron los burgundios de finales de la década de 430 el este del Rin como su patria? Las poblaciones que el gobierno del Imperio romano de Occidente trasladó hacia el sur desde Renania en 443 no eran más que los restos de una población castigada y mermada que, una vez instalada en el nuevo distrito, en el transcurso del siguiente siglo no consiguió desarrollarse hasta convertirse en un pueblo grande o peligroso[9].

El pasado de los ostrogodos es aún más breve. Después de 370, durante cerca de ocho décadas, vivieron como súbditos de los hunos y en los últimos años bajo el yugo de Atila. Cuando se desintegró el Imperio de Atila (454) y los gépidos se convirtieron en los herederos directos de la posición ocupada por los hunos, los godos, dirigidos por Valamer, buscaron el patrocinio del emperador romano de Oriente y obtuvieron tierras en la abandonada provincia fronteriza de Panonia. El resto de la historia de estos godos es, comparativamente ha-

---

7 Schmidt, *Ostgermanen*, cit., pp. 136-137; Musset, *Vagues germaniques*, cit., pp. 111-112; K. F. Stroheker, *Germanentum und Spätantike*, (Zurich y Stuttgart, 1965), pp. 257-258; Hidacio, *Chronicum*, pp. 108, 110, ed. Alain Tranoy, SC, pp. 218-219, París, 1974, vol. I, p. 134, vol. 2, pp. 72-73 (comentario).

8 Amiano, 28. 5, pp. 9-11; Orosio, *Historia adversus paganos*, 7. 32. 12. Eduard Norden, *Alt-Germanien Völker-und Namengeschichtliche Untersuchungen*, Leipzig, 1934, pp. 62-64, explicó la inspiración romana de estas historias. Sin embargo, este tipo de invenciones carecerían de valor si una leyenda alternativa acerca de su origen se hubiera asentado firmemente entre los burgundios de la época.

9 Schmidt, *Ostgermanen*, cit., pp. 191-194; Musset, *Vagues germaniques*, cit., pp. 112-115; Alfred Coville, *Recherches sur l'histoire de Lyon du Ve au IXe siècle (450-800)*, París, 1928, pp. 153-158, estudió el material disponible sobre el número de burgundios; cfr. Schmidt, *Ostgermanen*, cit., p. 168.

blando, bastante bien conocida, como cabría esperar de una tribu que habitó de manera continuada dentro del territorio del antiguo Imperio. Tras la muerte de Valamer, su hermano más joven guió a una parte de su pueblo hacia el oeste, hasta llegar a fundirse con los godos de Toulouse. El resto pasó a estar bajo el dominio del sobrino de Valamer, Teodorico, que sirvió durante mucho tiempo al emperador Zenón, aunque más tarde consideró ventajoso instigar a sus partidarios en contra de Odoacro, el «tirano» de Italia (488). El último asentamiento ostrogodo que recabará nuestro interés tuvo lugar después de que los seguidores de Teodorico consiguieran arrebatar a Odoacro el control de Italia[10].

En cierto modo, la brevedad de las raíces que atribuimos a godos y burgundios supone el reconocimiento de nuestra ignorancia. Sin duda, el pasado de estas tribus abarcaba una mayor cantidad de contenidos relevantes, necesarios a fin de comprender en qué se convirtieron una vez dentro de las provincias del Imperio, pero no disponemos de la información adecuada. Sin embargo, la deficiencia de las fuentes no es el motivo principal que justifica la exclusión de las referencias a siglos anteriores. No tenemos ningún motivo para pensar que el pasado remoto pesara más sobre los bárbaros que sobre la población romana alfabetizada. Los acontecimientos que tuvieron lugar en el Imperio durante el siglo IV muestran una notable indiferencia frente a los precedentes históricos; las historias más ambiciosas escritas en el siglo V tan sólo se remontan a los tiempos de Constantino[11]. Los autores modernos no consideran indispensable retrotraerse hasta Augusto, Trajano o Galieno como elementos relevantes para entender la batalla de Adrianópolis y sus consecuencias, así como tampoco creen obligatorio acompañar una descripción de la formación del Imperio romano con una de su decadencia. Según los estudiosos de las tradiciones orales que sobreviven en África en nuestro siglo, una tribu conserva memoria de los territorios que habitaba antes de la última migración, pero no de los anteriores[12]. Si este descubrimiento

---

[10] Jordanes, *Getica*, cit., pp. 268-269, ofrece un relato inteligible de lo que sucedió a continuación; cfr. Musset, *Vagues Germaniques*, cit., pp. 92-93.

[11] Las crónicas de Eusebio y san Jerónimo, así como los *Breviaria* de Eutropio y Festus, son buena muestra de la cantidad de historia de la que el siglo IV era capaz de prescindir. Constantino como comienzo: las historias eclesiásticas de Filostargio, Sócrates Escolástico, Sozomen y Teodoreto (anteriores a 450); el derecho romano recogido en el Código de Teodosio II (publicado en 438); los capítulos introductorios a la Historia perdida de Malco de Filadelfia (finales del siglo V); y el último libro de la Crónica perdida de Hesiquio de Mileto (*ca.* 518). En relación con Malco y Hesiquio, véase Wilhelm CHRIST, Wilhelm SCHMID y Otto STÄHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur*, parte 2, 2.ª mitad, Munich, [6]1924, pp. 1036, 1039.

[12] Yves PEARSON, «Chronology and Oral Tradition» (1962), trad. inglesa de Susan Sherwin, en Martin Klein y G. Wesley Johnson (eds.), *Perspectives on the African*

es válido para todos los pueblos sin escritura, nuestra información acerca de los godos y los burgundios, que deriva de los escritos romanos, es considerablemente más completa que la que ellos mismos obtenían de sus propias fuentes. Tal vez la memoria de los visigodos de Aquitania tras el año 418 sólo se remontaba hasta sus hogares en los Balcanes previos a 395; la de los burgundios asentados en el este de la Galia después de 443 hasta el reino renano anterior al año 436; y la de los ostrogodos en Italia hasta sus asentamientos en Panonia y los Balcanes entre 454 y 488. El olvido –la interrupción y la pérdida de la memoria oral– es probablemente un componente inevitable de las migraciones[13]. Por todas estas razones, puede considerarse que el siglo IV proporciona una perspectiva adecuada para contemplar las empresas bárbaras que se desarrollaron desde 395 en adelante. Pero naturalmente, este no es el punto de vista más amplio que puede mantenerse sobre esta cuestión.

Es posible establecer una perspectiva más extensa del pasado bárbaro tanto mediante generalizaciones como en una forma más restringida, consistente en historias de tribus individuales. Comencemos con las generalizaciones. Es habitual oír que «la presión de los pueblos nórdicos sobre los asentamientos de las tribus germanas [...] prosiguió hasta que la frontera romana se quebró definitivamente»[14]. Una ampliación muy habitual de este argumento conlleva la idea de la existencia de una prolongada contienda entre los germanos y el mundo mediterráneo que habría durado desde la expedición de los cimbrios y los teutones *ca.* 102 a.C. hasta la caída del Imperio de Occidente. Esta versión parece dar por supuesto que los nórdicos poseían una meta fija

---

Past, Boston, 1972, p. 8: «Para respaldar los recuerdos [de las tradiciones orales] casi siempre es necesario [...] un elemento visual. Cualquier cosa anterior se desvanece en el lapso que dura una vida humana». Véase también Ruth FINNEGAN, «A Note on Oral Tradition and Historical Evidence», *History and Theory* 9 (1970), pp. 195-201, donde aparecen importantes observaciones acerca de la anomalía que supone la épica y otras formas de narración histórica en África, del carácter escasamente fiable de su transmisión y de la distorsión especial que sufren las historias de migraciones (pp. 196-198).

[13] El olvido histórico también es común en las sociedades con escritura; recuérdese el conocido verso de Amiano sobre la *antiquitatum ignari* [«esos ignorantes de la antigüedad»] (31. 5. 11). Un ejemplo notable puede hallarse en EVAGRIO, *Hist. ecclesiastica*, 3. 41 (*ca.* 593): una de las pruebas de la superioridad de la época cristiana sobre la pagana que ofrece era que los emperadores romanos, desde Constantino, estaban más seguros en sus tronos que sus predecesores paganos. Este argumento sólo podía funcionar si se había olvidado a todos los emperadores de Occidente que habían sido derrocados, desde Constantino II hasta Rómulo Augústulo, como efectivamente ocurría.

[14] Edward PETERS, *Europe: The World of the Middle Ages*, Englewood Cliffs, 1977, p. 43 (he escogido este manual por sus datos recientes; hay otros muchos que contienen pasajes similares).

hacia la que seguían avanzando –como en el caso del «viejo objetivo de los pueblos errantes indogermánicos»– y que, durante mucho tiempo, los romanos constituyeron un obstáculo en el camino hacia su consecución[15]. Aunque no se haga referencia explícita a ninguna meta, sí suele admitirse que existió una conexión entre todas las tribus bárbaras que hablaban dialectos germánicos y las actuaciones de una de ellas se consideran significativas para la comprensión de todas las demás. Así, tras el desastre de Varo el año 9 d. C.,

> la Germania libre se convirtió en un duradero peligro para el Imperio romano, que trató de conjurarlo reforzando la frontera [...] El reclutamiento de germanos para el ejército romano sólo llenaba los vacíos de forma temporal y no se pudo evitar que, a partir de comienzos del siglo V, las tribus germánicas emprendieran la construcción de estados propios en suelo del Imperio romano[16].

Líneas como éstas entrañan un peligroso anacronismo. La unidad de los pueblos germánicos es un fenómeno que se remonta, como muy pronto, al siglo IX; aunque Tácito escribiera sobre Germania (*ca.* 98 d.C.), jamás imaginó que los pueblos sobre los que escribía formaran algo más sofisticado que un conjunto de múltiples tribus desunidas[17]; sin embargo, toda la palabrería de nuestros libros acerca de germanos que se enfrentan y luchan contra el Imperio romano suele suponer la idea de una única entidad coherente que permanece al otro lado de la frontera romana y abriga ambiciones y aspiraciones unificadas frente al Imperio. Por este motivo, en una reseña sobre la obra de un autor contemporáneo que había compilado observaciones romanas acerca de las invasiones bárbaras, se le reprendía por propor-

---

[15] Hermann AUBIN en *Neue Propyläen-Weltgeschichte*, ed. Willy Andrea, vol. 2, Berlín, 1940, p. 78. Tanto en esta cita, como en todas las demás, la traducción es mía. La narración de Aubin (pp. 52-78) es un relato colorista de la *Völkerwanderung* [desplazamiento de los pueblos]. Por lo que toca a la cuestión de una meta o del irresistible atractivo del sol mediterráneo, véase Diesner, *Völkerwanderung*, cit., p. 70.

[16] Schwarz, *Zur germ. Stammesk.*, cit., p. xviii. Fuera de Alemania circulan relatos del mismo tipo; véase, por ejemplo, Daniel D. MCGARRY, *Medieval History and Civilization*, Nueva York, 1976, pp. 69-70.

[17] Heinz LÖWE en Bruno GEBHARDT, *Handbuch der deutschen Geschichte*, Stuttgart, [8]1954, p. 79, contempla la posibilidad de una cesura entre los pueblos germánicos, incluidos los germanos orientales del período de la invasión, y los comienzos del pueblo alemán (*deutsche*) en el siglo IX –una organización del material realmente novedosa si la comparamos con la séptima edición del *Handbuch* de GEBHARDT de 1930. TÁCITO, *Germania*, 33 es el *locus classicus* acerca de la desunión; el esquema basado en doscientos diez años de guerra entre Roma y los pueblos germánicos (*Germania*, 37) que subyace a ciertas narraciones modernas, como la citada más arriba (notas 15-16), deriva su unidad de la perspectiva romana desde la que fue escrito. Sobre la controvertida continuidad de las tribus, véase *infra*, n. 30.

cionar un relato «parcial» del tema y se invitaba a los futuros historiadores a «intentar construir una imagen global de las invasiones germanas desde ambos lados»[18]. Según este tipo de argumentos, el Estado romano contemplaba «otro lado» coherente, que se asemeja demasiado a la futura Alemania.

En las narraciones históricas, son precisamente los movimientos migratorios los que otorgan un cierto grado de comunidad a ese «otro lado». La historia que se asigna a cada tribu consiste, principalmente, en un diario de viajes; Lucien Musset escribe:

> Los burgundios [...] aparecen en el siglo I d.C. en la región báltica como uno de los componentes del grupo *vindili;* más adelante, se aventuraron en el interior, en la zona del curso medio del Vístula. Pero no cabe duda de que, por su lengua y sus tradiciones, muy bien podría tenérselos por originarios de Escandinavia. Su dialecto germano oriental tenía muchas afinidades con el de los godos y sus tradiciones, recopiladas en fecha bastante tardía, conducen hasta «la isla llamada Escandinavia». De hecho, algunas tierras escandinavas llevan nombres parecidos a los de este pueblo: la tierra de Borgund, en el Sognefjord, Noruega, y especialmente la isla báltica de Bornholm (Borgundarholm en el siglo XIII).
>
> Desde su hábitat polaco, los burgundios comenzaron durante el siglo III a desplazarse hacia el Oeste. Después de 260, se encontraban junto a los alamanes[19].

El relato puede finalizar aquí, ya que su secuela, narrada más arriba, retoma la historia en el momento en que los burgundios eran vecinos de los alamanes. La hondura de sus raíces queda acentuada por los verbos que denotan acción. Al surgir de Escandinavia, aventurarse en el Vístula medio, y desplazarse después hacia el oeste, el pueblo burgundio pone de manifiesto el tipo de *Wanderlust* [espíritu viajero] que explicará, por anticipado, sus futuros avances en territorio romano.

Los godos desempeñan un papel extraordinariamente importante en el esquema ampliado de la historia bárbara. Un resumen reciente de sus movimientos reza así:

> De entre los pueblos migratorios los mejor conocidos son los godos, que se asentaron en las orillas del Vístula a comienzos del siglo I

---

18 Gerald BONNER, reseña de COURCELLE, *Hist. litt.*, en *JRS* 56 (1966).

19 Musset, *Vagues germaniques*, cit., p. 111. Cfr. Norden, *Alt-Germanien*, cit., pp. 17-23, donde la sucesión de pruebas (totalmente dispares) se aprecia con claridad. A Norden, de formación clásica, le impresionaba especialmente la afirmación de los germanistas de que los burgundios eran germanos orientales y, por tanto, enteramente ajenos a sus vecinos, los alamanes (pp. 18 n. 1, 20-21). Habría resultado provechoso añadir que no hay nada en las fuentes escritas que confirme esta idea.

y en Polonia algo más tarde. Los godos procedían originalmente de la región báltica. Las migraciones posteriores desde esta región comenzaron a ejercer presión sobre ellos, por lo que emprendieron camino hacia el sur y el este. Al sur se encontraron con los vándalos y los burgundios, la periferia del «vecindario» firmemente asentado alrededor de la frontera romana. Los godos continuaron moviéndose al sur y al este hacia Ucrania, pero su avance y las presiones de los gépidos que seguían sus pasos alteraron los asentamientos territoriales de otros pueblos y precipitaron el movimiento masivo de otras tribus hacia territorios aún más próximos a la frontera romana[20].

El modelo manifiesto en este texto es el de la secuencia cronológica: vándalos y burgundios en primer lugar, luego godos, finalmente gépidos. Los godos proporcionaron el impulso que, según el pasaje citado, precipitó el «deslizamiento» hacia el oeste de los burgundios; a su vez, el ataque de los gépidos forzó el desplazamiento de los godos hacia el sudeste. Y como puede leerse en otros sitios, este último movimiento importunó de tal forma a los pueblos de la frontera romana, que les hizo lanzar una gran ofensiva a través de los confines del Imperio; Marco Aurelio, a la sazón emperador, tardó años en subyugar estos ataques y en restablecer la frontera norte. Según los historiadores modernos del Imperio romano, el reinado de Marco Aurelio [161-180] supuso el punto de inflexión entre la fase más calmada en la defensa del Imperio y la fase más dificultosa, y el movimiento de los godos fue el causante indirecto de esta mutación crucial[21]. La secuencia cronológica que se supone que siguieron los godos se convierte fácilmente en un encadenamiento causal influido por la típica idea del pánico que se propaga entre la multitud[22]. La preeminencia de los godos se debe también a que ellos fueron el objeto de la primera «historia de los bárbaros». Esta narración situaba su hogar primitivo

---

[20] Peters, *Europe*, cit., p. 42; cfr. Musset, *Vagues germaniques*, cit., pp. 80-82.

[21] Acerca del movimiento de los godos como causa indirecta de la ofensiva contra el Imperio: Schmidt, «Ursachen», cit., p. 341; AUBIN en *Propyläen-Weltgeschichte*, vol. II, pp. 56-57; Musset, *Vagues germaniques*, cit., p. 52. George Kossack nos ofrece una descripción algo menos decidida en Fergus MILLAR, *The Roman Empire and Its Neighbours*, Londres, 1967, pp. 317-318. Una defensa típica de la tesis de que se produjo un punto de inflexión en la época de Marco Aurelio es el artículo de M. I. FINLEY, «Manpower and the Fall of Rome», en C. M. Cipolla (ed.), *The Economic Decline of Empires*, Londres, 1970, p. 86. TODD, *Northern Barbarians*, cit., p. 210, aprueba esta opinión sin aclarar si hay o no evidencia arqueológica que la sustente.

[22] Ferdinand Lot, *Les invasions germaniques*, París, 1935, cit., p. 322: las primeras tribus «se vieron obligadas a avanzar debido a la presión que ejercían las tribus que marchaban tras ellas» y, en consecuencia, todo pueblo que penetrara en el mundo romano era «empujado hacia delante del mismo modo en que un hombre, inmerso en la corriente de una muchedumbre enloquecida, se verá arrojado sobre otro hombre y ejercerá sobre éste una presión tanto más irresistible por ser involuntaria».

en Escandinavia y se refería explícitamente a las migraciones que les llevaron a Escitia –el sur de Rusia, al noreste del curso bajo del Danubio; el hecho de que en este relato se asegure que esas migraciones datan del segundo *milenio* a. C. raramente se toma como un elemento que pueda poner en duda su autenticidad[23].

Esta historia de los godos se escribió en Constantinopla a mediados del siglo VI, después de que los godos se hubieron alejado mucho del territorio que aún ocupaban alrededor de 370. Dado que el autor está en total desacuerdo con los historiadores modernos por lo que toca a la época en la que tuvieron lugar las primeras migraciones del este de Europa, apenas existe una base que permita trazar los movimientos de los germanos del este (vándalos, burgundios, godos, etc.) con anterioridad al siglo III d. C., de tal forma que únicamente cabe la descripción en términos de mera narración dramática[24]. Los observadores romanos de la época no eran conscientes de que mareas y oleadas de seres humanos se abalanzaban amenazadoras sobre los bárbaros que habitaban al otro lado de los confines imperiales. Su ignorancia de este fenómeno es tan patente que en algunos casos los comentadores modernos la señalan con disgusto: «los contemporáneos de Claudio [*ca.* 400 d. C.] no comprendían cómo y por qué nuevas hordas bárbaras seguían batiendo contra las fronteras del Imperio»[25]. La idea de la presión migratoria también resulta algo extraña a la luz de los acontecimientos bien documentados de los que tenemos noticia. El ataque de los hunos en la década del 370 empujó efectivamente a algunos godos a abandonar sus tierras y a buscar la admisión en el Imperio romano, pero es difícil hallar durante todo el período de la invasión otro movimiento que se adecue a este modelo de un pueblo que avanza empujado por otro (incluso en este caso, es bastante poco probable que los hunos atacaran porque necesitaran o codiciaran para sí las tierras de los godos). Nadie empujó a los vándalos hacia el norte de África, ni a los sajones hasta Britania, ni a los ostrogodos hasta Italia; nadie ha demostrado nunca que la marcha de Radagaiso sobre Italia en 405, o el gran paso del Rin de los años 406-407 fuera obra de tribus que habían sido obligadas a abandonar sus tierras por

[23] Jordanes, *Getica*, 9, cit., pp. 16-29. Existen algunas enmiendas arbitrarias a estas fechas, como la de Kossack, *op. cit.* (cfr. *supra*, n. 21), p. 318: los godos «según el mito de su migración, llegaron al estuario del Vístula aproximadamente en los tiempos del nacimiento de Jesucristo procedentes de Escandinavia». Las anotaciones de Mommsen exponen la propia elección de fecha de Jordanes.

[24] Un ejemplo cuyo valor reside en que logra poner de relieve los límites de nuestro conocimiento aparece en el libro de Christian COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique*, París, 1955, pp. 11-32.

[25] Alan CAMERON, *Claudian: Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford, 1970, p. 74.

extranjeros a los que no pudieron resistir[26]. El hecho de que los eslavos ocuparan a continuación las tierras abandonadas por los germanos del este, deja bien claro que los desplazamientos al interior del Imperio romano de los siglos IV y V no pudieron ser fruto de una presión continuada de la inmigración germánica desde el norte, especialmente cuando esa inmigración había tenido lugar mucho tiempo atrás. La imagen de un *barbaricum* masificado, repleto de gente empujada frenéticamente por recién llegados que se abalanzan continuamente sobre los demás, resulta bastante entretenida pero, al menos para un historiador «conservador», carece de pruebas que la sustenten.

Los ejemplos citados sobre burgundios y godos son también dignos de atención por lo que revelan acerca del modo en que los académicos modernos han trazado los caminos de cada tribu. En primer lugar, está la naturaleza compuesta e hipotética del relato. Según la versión de Musset, la pista de los burgundios puede rastrearse hasta Escandinavia porque «sus tradiciones», compiladas en una hagiografía del siglo VIII, así lo muestran; porque «su dialecto germano oriental» –del que no hay pruebas, excepto en el caso de ciertos nombres propios y topónimos que los filólogos modernos consideran burgundios– «tenía muchas afinidades con el de los godos»; y porque en Escandinavia hay algunos lugares cuyos nombres, recogidos por primera vez en la Baja Edad Media, se parecen a la voz «burgundio». De los burgundios también se ha sostenido que habitaban cerca del Báltico o en Polonia porque el nombre de la tribu aparece en una lista de tribus germánicas en la *Historia natural* de Plinio. La ubicación de estas tribus ha suscitado numerosas discusiones modernas. ¿Qué hay de valioso en toda esta información? Ya hemos citado más arriba los datos de la época acerca de lo que los burgundios pensaban de sus propios orígenes: no eran escandinavos, ni polacos, ni procedían de ningún otro lugar remoto. La hagiografía de época muy tardía de la que disponemos contiene un préstamo literario de la historia de los

---

[26] Según E. A. THOMPSON, *A History of Attila and the Huns*, Oxford, 1948, p. 28, «generalmente se acepta» que los hunos impulsaron el paso del 406 (citando a Gibbon); una afirmación similar aparece en Diesner, *Völkerwanderung*, cit., pp. 126-127. Argumentos explícitamente en contra aparecen en Schmidt, «Ursachen», pp. 349-50 y Maenchen-Helfen, *World of the Huns*, cit., pp. 60-61 (Radagaiso), pp. 71-72. Un pasaje romano acerca de la presión aparece en *Historia Augusta* (en adelante *HA*), *Marcus Aurelius*, 14. 1: «Victualis et Marcomannis cuncta turbantibus, aliis etiam gentibus, quae pulsae a superoribus barbaris fugerant, nisi reciperentur, bellum inferentibus» [«Tanto los victuales como los marcomanos estaban desorganizándolo todo y otros pueblos, que habían huido bajo la presión de otros bárbaros más lejanos, amenazaban con hacer la guerra si no se les permitía entrar»]; no obstante, cuando se escribieron estas líneas, los hunos ya habían expulsado a los godos.

francos, no una memoria tribal o una «saga»[27]. Incluso aunque contásemos con vestigios verosímiles de un dialecto burgundio, su afinidad con el godo sería irrelevante para una historia de las migraciones[28]. Por lo que se refiere a los topónimos escandinavos, lo primero que habría que hacer es averiguar cuál es el valor exacto de unos datos tan delicados como estos; un nombre como Borgundarholm puede explicarse a partir de hipótesis distintas a la que sostiene que un pueblo llamado burgundio habitó en esas tierras o, simplemente, pasó por allí en alguna época[29]. El mismo problema se plantea con la mención que aparece en Plinio: ¿qué importa el nombre tribal? En la obra de Plinio, el nombre burgundio –*Burgodiones*, para ser exactos– es anterior al siglo IV. No obstante, un pueblo reconocible que porte ese nombre, un pueblo al que tenga sentido conectar con los acontecimientos del siglo V, sólo aparece bastante tiempo después de Plinio y,

---

27 El cronista de los francos del siglo VII al que conocemos con el nombre de Fredegario (3. 65, en *MGH*, *SSrM*, II) narra una historia de los orígenes lombardos semejante a la que aparece en el *Origo gentis Langobardorum* (en *MGH*, *SSrL);* el escrito sobre los primeros burgundios del siglo VIII *Passio s. Sigismundi* (en *MGH*, *SSrM*, II) plagiaba a Fredegario. Se trata de obras eruditas y no de piadosas recolecciones de «tradiciones populares». Además, como se ha sostenido con exactitud, la *Passio* es «durchaus fränkisch orientierte» [«de orientación enteramente franca»]; Erich ZÖLLNER, *Die politische Stellung der Völker im Frankenreich*, Veröffentlichungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, ed. L. Santifaller, 13, Viena, 1950, p. 112.

28 De manera similar Diesner, *Völkerwanderung*, cit., p. 130, extrae consecuencias etnográficas del largo tiempo que los burgundios conservaron la nasalización. Sin embargo, el idioma burgundio está extinguido: Musset, *Vagues germaniques*, cit., p. 48. Acerca de la supervivencia de pruebas de su existencia, Schmidt, *Ostgermanen*, cit., p. 191; Schwarz, *Zur germ. Stammesk.*, cit., p. 301; y especialmente Hachmann, *Goten*, p. 148, que trata de su carácter inadecuado. La escritura de la historia al margen de las pruebas lingüísticas es un procedimiento básico en las descripciones recientes de las migraciones: Ernst WAHLE en Bruno Gebhardt, *Handbuch*, Stuttgart, 91970, vol. I, pp. 41-43; para Schmidt, «Ursachen», cit., p. 340, la historia germánica comenzó con la partida desde la "indo-germanische Urheimat" [«la patria indogermánica original»]. Para más información, Felix DAHN, «Die Ursachen der Völkerwanderung», en E. von Wietersheim, *Geschichte der Völkerwanderung*, Leipzig, 21888, vol. I, pp. 3-10. La validez de tales intentos es muy dudosa desde una perspectiva rigurosamente lingüística; véase Calvert WATKINS, «Language and Its History», en Morton Bloomfield y Einar Haugen (eds.), *Language as a Human Problem*, Nueva York, 1974, pp. 85-97.

29 Cfr. el cuidadoso uso de datos semejantes sobre los vándalos que lleva a cabo Courtois, *Vandales*, cit., pp. 15-17 (son disputas interminables ya que, después de todo, no hay forma de verificar ninguna de las hipótesis; además, «nada nos autoriza a establecer la antigüedad de esos topónimos»). Schmidt, *Ostgermanen*, cit., pp. 551-552, emplea argumentos similares acerca de algunos topónimos asociados de forma exclusiva con los hérulos. En cuanto a la engorrosa debilidad de tal prueba, véase Hachmann, *Goten*, cit., pp. 150-153, 156-163; véase también *ibidem*, p. 34, n. 75, donde aparece una interesante muestra del cambio de actitud de los historiadores frente a esos topónimos entre los años 1878 y 1939.

además, lejos del Báltico[30]. No tiene sentido negar las primeras migraciones burgundias; pero lo que sí es cuestionable es tratar de combinar evidencias escasamente convincentes con el objeto de lograr su confirmación. ¿Acaso progresan nuestros conocimientos sobre los bárbaros con ello?

Ríos de tinta han corrido en torno a la historia de los godos antes de su llegada a las comarcas del sur de Rusia, donde entraron en contacto con el Imperio Romano. Una cuestión de importancia crucial para los estudiosos de Jordanes, el godo bizantinizado que escribió la primera historia de los godos, es la credibilidad de sus primeros capítulos: en especial, de la reclamación de unos orígenes escandinavos[31]. Parece que sólo hay una respuesta admisible. De hecho, el haber adoptado un enfoque alternativo le valió al autor de un reciente libro de talante moderadamente crítico una severa reprimenda por parte de un destacado portavoz de los estudios tribales *(Stammeskunde)* germánicos:

> Hachmann se toma muchas molestias [...] con el objeto de establecer cómo germanistas, historiadores y prehistoriadores desarrollaron un «mito de Escandinavia» –Escandinavia como patria de las tribus germánicas [...] [Pero] uno debe evitar las fuentes secundarias cuando existen fuentes primarias disponibles. El informe de Jordanes

---

[30] Una vez más, cfr. Courtois, *Vandales*, cit., pp. 21-28, que tiene el gran mérito de comenzar exponiendo las pruebas de las que dispone, junto con oportunos comentarios en torno a la naturaleza de pueblos y tribus (pp. 26-27). La continuidad de las *Stämme* [tribus] es uno de los temas más delicados en las *Altertumskunde* alemanas; adviértase la seguridad de Schmidt, *Ostgermanen*, cit., p. 85; Schwarz, *Germ. Stammesk.*, cit., comienza con una mención a la fundamental crítica de Franz Steinbach de 1926 (p. 7), pero después continúa, a la manera tradicional, tratando a cada tribu como una entidad fija desde la prehistoria en adelante. Sobre este tema puede hallarse más información en Gerold WALSER, reseña en *Historia* 7 (1958), pp. 122-124. Las arcaicas «tradiciones tribales» difícilmente se habrían trasmitido hasta autores como Jordanes o Pablo Diácono, a no ser que las tribus constituyeran entidades continuas; de ahí el reciente énfasis en un *Traditionskern* [núcleo de la tradición] persistente (Schwarz, *Zur germ. Stammesk*, cit., p. viii); véase, en contra de esta postura, la oportuna crítica de František Graus H. Ivita en *Historia* 7 (1963), pp. 188-191.

[31] En los años en los que solía pasarse por alto, por ejemplo, que Jordanes y Procopio vivían en el mismo lugar y durante la misma época, se escribieron libros enteros en torno a los capítulos dedicados a los orígenes godos: Curt WEIBULL, *Die Auswanderung der Goten aus Schweden*, Gothenburg, 1958, con un saludable tono negativo; Josef SVENNUNG, *Jordanes und Scandia. Kritisch-exegetische Studien*, Estocolmo, 1967, –Hachmann ha recogido más material de Svennung acerca de este mismo tema en *Goten*, cit., p. 529; Norbert WAGNER, *Getica. Untersuchungen zum Leben des Jordanes und zur frühen Geschichte der Goten*, Quellen und Forschungen zur Sprach– und Kulturgeschichte der germanischen Völker N. F. 22, Berlín, 1967; Hachmann, *Goten*, cit., pp. 15-143; Gilbert DAGRON, «Discourse utopique et récit des origines, I: Une lecture de Cassiodore-Jordanès», *Annales: Économies, sociétés, civilisations* 26 (1971), cit., pp. 290-305.

acerca del viaje de los godos a través del Báltico es muy conocido y es fácil consultarlo en su *Getica*. La cuestión es únicamente: ¿se admite o no se admite la veracidad de este relato?; ¿hay que dar importancia a los tres barcos?; ¿qué tamaño se atribuye al territorio sueco de origen?; ¿debe pensarse en una gran emigración o en varias emigraciones a pequeña escala?[32]

La ortodoxia exigida en este texto alcanza una intensidad religiosa. El propio Jordanes era bastante menos estricto. El grado de verosimilitud que concedía a los relatos de migración queda reflejado por las fechas que les atribuye: entre el 1490 y el 1324 a. C.; durante un milenio y medio, los godos acerca de los que escribía habrían habitado en las mismas tierras donde los encontraron los hunos a su llegada. Los estudiosos modernos que hacen suya la leyenda de Jordanes no sólo enmiendan drásticamente sus fechas, sino que también se dedican afanosamente a buscar detalles lingüísticos, etnográficos y arqueológicos, encajando y reuniendo fragmentos y piezas del mismo tipo que las que encontramos en el caso burgundio. Leemos, por ejemplo, que «la verdadera historia de los godos» –verdadera, es decir algo diferente de legendaria «aunque no inadmisible»– «comienza con Plinio, quien, hacia 75 d.C., menciona a los *Gutones*, y con Tácito que alrededor del año 98 tiene noticia de los *Gothones*»[33]. Se trata de argumentos de una prodigiosa ingenuidad, cuando no totalmente circulares[34]. Según los criterios normales de análisis de fuentes, las primeras migraciones godas que describe Jordanes tienen

---

[32] Schwarz, *Zur germ. Stammesk.*, cit., pp. 299-300.

[33] Musset, *Vagues germaniques*, cit., pp. 81, 80. Estas leyendas «no inadmisibles» recuerdan a uno de los veredictos del segundo juicio de Dreyfus: culpable de alta traición, pero con «circunstancias atenuantes». Igualmente extrañas son las conclusiones a las que llega Courtois, *Vandales*, cit., p. 18: tras inmensos esfuerzos, la investigación alemana no ha hecho más que amontonar hipótesis de las que no es posible extraer ninguna certidumbre; pero una vez dicho esto, añade «il ne me semble pas qu'il soit interdit à l'historien d'imaginer» [«no me parece que al historiador le esté prohibido imaginar»]. ¿Tiene sentido afirmar que comienza la «verdadera historia» de las tribus enumeradas por Plinio y Tácito, aun en el caso de que los nombres mencionados, no vuelvan a aparecer por ningún sitio?

[34] Sería odioso dedicarse a citar ejemplos. Una cierta noción del problema aparece en Herwig WOLFRAM, «Athanaric the Visigoth: Monarchy or Judgeship. A Study in Comparative History», *Journal of Medieval History* 1 (1975), p. 261: a pesar de reconocer que las premisas de la comparación propuesta son dudosas y que implican un salto cronológico de 350 años, concluye, con todo, que «una comparación funcional [...] parece justificada y puede resultar una buena herramienta metodológica». Una valiosa caracterización de tales escritos aparece en E. G. STANLEY, *The Search for Anglo-Saxon Paganism*, Cambridge, 1975, p. 122: «En [los últimos 150 años] lo desconocido (lo desconocido incognoscible, en mi opinión) se ha utilizado con tanta firmeza para explicar lo conocido que los estudiosos ya no experimentan ninguna duda en torno a sus métodos o resultados».

aproximadamente el mismo carácter histórico que los relatos del Génesis y el Éxodo; defender, sin más, que se trata de descripciones históricas es tarea propia de fundamentalistas religiosos.

No es difícil discernir el inagotable manantial del que surge tal devoción. Todo un proyecto global, el esfuerzo colectivo de generaciones desde el siglo XVI está en juego:

> Por lo que concierne a la historia en sentido estricto, hay que reconocer que fue preciso un gran empuje intelectual para alejarse de la inmensa carga de las convenciones bíblico-clásicas y para hallar un punto de partida independiente para la historia alemana que no fuera el *orbis universus* [el mundo «ecuménico» de la Antigüedad Cristiana]. Con todo, la investigación histórica alemana emprendió esta senda de liberación desde [los tiempos de] el Beato Renano [1485-1547] y Wimpfeling [1450-1528] en adelante y ha conseguido alcanzarla[35].

Otro comentarista, menos confiado, subraya la importancia de dotar de algún modo a la Germania carente de escritura no sólo de un pasado, sino de una historia:

> los informes de los escritores romanos han de considerarse un tanto partidistas y, dado que no contamos con fuentes escritas, hay que utilizar otras [fuentes] y esforzarse así por llenar las lagunas de los antiguos testimonios. A ojos de un historiador de la antigüedad esto puede parecer peligroso e inaceptable, puesto que sólo conoce sus fuentes, de las que trata de extraer la mayor cantidad posible de material creíble. ¿Pero es este un fenómeno exclusivo de lo que entra en el campo visual romano? ¿Acaso no es evidente que en los siglos que rodean el nacimiento de Cristo pasaron infinidad de cosas en el mundo germánico?
>
> Los autores griegos y latinos [...] describían las relaciones con los germanos desde su propio punto de vista. Por consiguiente, es responsabilidad de los *Stammeskunde* [estudios tribales] alemanes liberarse a sí mismas, en la medida de lo posible, del partidismo de estas fuentes, aunque lógicamente no es tarea fácil[36].

De este enfoque se deduce que los estudiosos de hoy en día continúan teniendo obligaciones de peso. La convicción de que en el

[35] Hermann AUBIN, «Zur Frage der historischen Kontinuität im Allgemein», en su *Von Altertum zum Mittelalter*, Munich, 1949, p. 70. ¿Podía la historia desarrollarse al margen de la corriente principal clásico-bíblica de técnicas históricas? Por ejemplo, ¿existe o podría existir una historia africana independiente de la historia europea? La afirmación de Aubin tiene valor por cuanto nos fuerza a elegir si respaldamos o no tal planteamiento.

[36] Schwarz, *Germ. Stammesk.*, cit., pp. 24, 27. La primera parte de esta cita es una crítica a Gerold WALSER, *Caesar und die Germanen*, *Historia*, Einzelschriften, H. 1, Wiesbaden, 1956.

mundo germánico» sucedieron montones de cosas debe inspirarlos a la hora de describir a partir de diversos indicios lo que ninguna narración había plasmado hasta ahora. Asimismo, han de rectificar la parcialidad de todas las narraciones existentes. Sin embargo, sucede algo muy extraño cuando se detecta realmente las inclinaciones de los autores antiguos al hablar de los primeros germanos:

> Evidentemente, es necesario verificar el carácter de estas fuentes, investigar las intenciones de los autores antiguos, descubrir sus métodos de trabajo, estudiar cómo su concepción de la verdad histórica difiere de la que tenemos actualmente, comprender las relaciones que mantenían con sus fuentes. ¿Pero está justificado tomar en consideración únicamente este punto de vista? ¿no deberíamos admitir que tal vez también obtuvieron datos de algún otro lugar o emplearon información personal? [...] Sería absurdo reflexionar sobre las fuentes escritas de [César y] sus intenciones políticas y pasar por alto, en cambio, sus experiencias personales con los germanos. La misma duda surge con respecto a Tácito y a Casiodoro [-Jordanes][37].

En otras palabras, la crítica no puede llevarse hasta tal punto que impugne los datos de los que depende la reconstrucción de la «historia germánica». Primero se califica a los observadores mediterráneos de partidistas y, a continuación, se sostiene que están comprometidos con una sincera indagación desinteresada y digna de confianza sobre los primeros germanos.

Este capítulo comenzó con la observación de que las historias generales acerca de las invasiones bárbaras suelen ser demasiado dramáticas para armonizar con los incidentes conocidos del encuentro romano–bárbaro que tuvo lugar entre los siglos IV y VI, incidentes como los que se estudiarán en las páginas sucesivas [del libro de Goffart]. También se ha señalado que existen dos versiones bastante diferentes de las raíces históricas –restringida y ampliada– que es posible rastrear para estos pueblos del siglo V, como los godos o los burgundios. En este punto es preciso apreciar cómo las raíces más hondas atribuidas a estos pueblos están íntimamente relacionadas con

---

[37] Schwarz, *Germ. Stammesk.*, cit., p. 8, cfr. *Zur germ. Stammesk.*, cit., pp. xiv-xv. Demostrar que un autor pudo haber tenido acceso a informaciones detalladas no nos permite probar que efectivamente así fue; obviamente, cualquier autor antiguo se encontraba más próximo a los primeros germanos que nosotros, incluso aunque nunca escribiera sobre ellos. A pesar de su carácter paradójico, la postura de Schwarz cuenta con un distinguido precedente: como señala Weibull, *Auswanderung*, cit., p. 15, el mismo que estableció brillantemente la naturaleza libresca de la información de Tácito (Eduard NORDEN, *Die Germanische Urgeschichte in Tacitus Germania*, Leipzig y Berlín, 1920) no pensó que sus investigaciones limitaran en modo alguno el valor de *Germania* como fuente para el estudio de los primeros germanos.

las historias generales de las invasiones bárbaras; son, de hecho, un fragmento fundamental de estas últimas. En un pasado reciente se han llevado a cabo grandes esfuerzos para construir una «temprana historia alemana» de la que derivaría la Alemania medieval y moderna; y los historiadores, al menos los de habla inglesa o francesa, apenas han tomado medidas positivas para contrarrestar esta maniobra[38]. El problema ha sido definido con gran elocuencia:

> el concepto de «germánico» es completamente vago y deriva de una construcción conceptual puramente académica [de la filología germánica, una ciencia moderna]. A quienquiera que coteje las fuentes de las áreas germánicas particulares –ya sean cartas, crónicas, inscripciones, obras de arte, hallazgos arqueológicos, etc.– forzosamente habrá de impresionarle la gran variedad y la multiplicidad de diferencias que impiden hablar de una «germanidad» *(Germanentum)* en aquella época [...] La noción de «germanidad» unida, amorosamente alimentada por la historiografía, combinada con el movimiento romántico, aún acostumbra a hacer su aparición en la escritura histórica, a pesar de que los postulados que subyacen a este constructo fueron desbaratados hace ya muho tiempo [...] Por desgracia, el espectro de la «germanidad» todavía sigue rondando por las cabezas de estudiosos y demagogos políticos –fuera de las cuales jamás existió[39].

En estas líneas críticas está implícita la afirmación de que si el concepto anacrónico e insostenible de *Germanentum* ha de ser extirpado de raíz, la historia que escribamos habrá de reflejar explícita-

---

[38] La excepción francesa es la destacada obra de Fustel de COULANGES *Invasion germanique*. Los herederos de este enfoque han sido Alfons Dopsch (en parte) y Henri Pirenne (que sorteó la cuestión de las invasiones); en Francia, medievalistas reputados como Lot, Marc Bloch o Louis Halphen tomaban Alemania como punto de partida para sus historias de los pueblos bárbaros en lugar de partir de Fustel, cuyas prometedoras intuiciones dejaron sin desarrollar.

En su nueva historia de Alemania, Josef FLECKENSTEIN omite el típico relato de la *Völkerwanderung* y comienza con un, en principio oportuno, capítulo de sociología histórica («Die sozialen Grundlagen»): Joachim Lenscher (ed.), *Grundlagen und Beginn der deutschen Geschichte, Deutsche Geschichte*, vol. I, Gotinga, 1974, pp. 17-32. Sin embargo, a pesar de la elevada calidad de la exposición, un capítulo inicial de este tipo no hace más que reemplazar el Éxodo tradicional con un relato de índole igualmente mítica -una suerte de jardín del Edén germánico. El controvertido postulado de Aubin (n. 35) acerca de «un punto de partida independiente para la historia alemana que no fuera el *orbis universus*» sigue en pie.

[39] František GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Praga, 1965, pp. 23-4. Cfr. Stanley, *Search*, cit., p. 91: «Grimm y todos sus seguidores [contemplaban] la antigüedad germánica como una civilización común a todos aquellos que hablaban lenguas germánicas, una civilización a la que todos se habrían mantenido aferrados tenazmente a través de los siglos».

mente la diversidad y la desunión de los pueblos a los que el Imperio romano se enfrentaba al otro lado de sus fronteras[40]. Todo esto conlleva, más precisamente, la necesidad de evaluar de nuevo y, en consecuencia, restar importancia al fenómeno de las migraciones.

La clásica defensa retórica de la «temprana historia alemana» consiste en preguntar «¿acaso no existieron las migraciones germánicas?», cuya respuesta inevitable es «los desplazamientos de pueblos han quedado firmemente establecidos»[41]. El fallo de este argumento reside en que, tal como nos recuerdan los antropólogos sociales, los movimientos de pueblos no son específicos de ningún período temporal ni de ningún grupo étnico en particular: «No hay ningún final para las migraciones, ya que el hombre está siempre en movimiento»[42]. Lo que cuenta no es si es verdad que las migraciones exis-

---

[40] Quizás el lugar donde mejor queda reflejada esta diversidad sea *Laterculus Veronensis*, de comienzos del siglo IV, cuyo catálogo de «gentes barbarae quae pullulaverunt sub imperatoribus» [pueblos bárbaros que proliferaron bajo los emperadores] no sólo nos recuerda la cantidad de pueblos no germánicos que estaban asentados a lo largo de la frontera (por ejemplo, los escotos, sármatas, persas, mauros), sino que también refleja el reconocimiento oficial de la presencia de bárbaros en el interior de los confines (isaurios en Asia Menor, cántabros en España). El texto se encuentra en Alexander RIESE, *Geographi Latini minores*, Heilbronn, 1878, pp. 128-129. La única copia del *Laterculus* se anejó a la versión B de la *Cosmographia* de Julius HONORIUS, muy influida por el cristianismo, en un códice del siglo VII (Riese, *Geographi*, cit., pp. xxxii-xxxiii, xxxvii). Como argumentó T. D. BARNES, «The Unity of the Verona List», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 16 (1975), cit., pp. 275-278, en la lista de provincias aparece una contradicción interna que podría ser indicio de la falta de homogeneidad del documento, sin embargo, queda por ver si su fecha difiere marcadamente de aquella que fijó A. H. M. JONES, «The Date and Value of the Verona List», *JRS* 44 (1954), pp. 21-29. Cfr. Stein, *Bas-Empire*, cit., vol. I, pp. 437-438, n. 22.

[41] Schwarz, *Germ. Stammesk.*, cit., p. 24; *Zur germ. Stammesk.*, cit., pp. xvi-xvii. Acerca de las migraciones como elemento constitutivo indispensable de las narraciones de la temprana historia alemana, véase Schmidt, «Ursachen», cit., p. 340.

[42] A. M. HOCART, citado por Rodney Needham en su introducción a A. M. Hocart, *Kings and Councillors*, Chicago, 1970, pp. lv-lvi; véase también la paráfrasis de S. Ratzel en p. lxxiii: «"Moverse incesantemente" es la característica del hombre [illegible] tratar de buscar puntos de origen y rutas migratorias sólo puede conducir a la confusión». Los historiadores de la Edad Media han recurrido demasiado a la ligera a las migraciones como base para una periodización. Por ejemplo, Marc BLOCH, *Feudal Society*, trad. inglesa de L. A. Manyon, Chicago, 1961, p. 56, «Hasta el siglo XI [...] estos grandes movimientos de pueblos formaron el auténtico tejido principal de la historia tanto en occidente como en el resto del mundo. De ahí en adelante occidente es casi el único lugar libre de estos desplazamientos». Sin embargo, a partir de esa fecha Europa siguió siendo escenario de «grandes movimientos» aproximadamente en igual medida que antes; tan sólo en el siglo XIX, «exportó» 80 millones de personas [ed. cast., *La sociedad feudal*, Madrid, Akal, 1993]. Cfr. Musset, *Vagues germaniques*, cit., p. [illegible]: normalmente se da por sentada la estabilidad de la población europea occidental, al igual que la del Imperio Romano, y se considera el período de las «grandes invasiones» como un paréntesis de problemas entre dos eras de normalidad; «Il serait plus sage d'adopter une attitude inverse» [«sería más sensato adoptar la postura in-

tieron –lo que, evidentemente, es cierto–, sino cuál es la función que se les asigna en los relatos modernos. Como espero que habrá quedado patente a partir de los casos a los que se ha pasado revista hasta aquí, las migraciones han funcionado como auténticos cimientos de la teoría de la temprana unidad germánica; cuando se rastrea su origen con devoción ortodoxa, termina por conducir a la Escandinavia prehistórica como patria única, el seno materno común que derramó su progenie sobre una Europa expectante[43]. Al aferrarse a la idea de las migraciones, que son comunes a numerosos períodos y pueblos, y al enfatizar su importancia, los historiadores han engendrado una entidad temática que comienza, como muy tarde, con los cimbrios y los teutones desplazándose hacia el sur un siglo antes de Cristo y finaliza con la invasión de Italia por los lombardos en 568 d. C. Esta es la famosa «era de las migraciones de pueblos, que debe servir para entender no sólo el período posterior a la invasión de los hunos de 375 d. C., sino todo el período que va del primer siglo a. C. en adelante»[44]. Serán necesarios muchos esfuerzos para borrar de nuestro horizonte mental estas huellas tan profundamente incrustadas, pero hasta que no se consiga, no cabe esperar que mejore nuestra comprensión de cómo, en la antigüedad tardía, algunos pueblos bárbaros llegaron a establecer reinos en las provincias occidentales del Imperio romano.

Permítaseme añadir algo más acerca de las migraciones, aún a riesgo de resultar tedioso. Los incidentes espectaculares, como las in-

---

versa»]. Musset parece identificar los gobiernos estables con las poblaciones estables. En la práctica no necesariamente coinciden. La relativa preponderancia o ausencia de migraciones es una base tan débil para la periodización como lo es la preponderancia o ausencia de guerras. Además, es bastante dudoso que las migraciones, o cualquier otro fenómeno cuya característica sea la «longue durée» [«largo plazo»], pueda considerarse con propiedad (en palabras de Bloch) «el tejido principal de la historia».

[43] Diesner, *Völkerwanderung*, cit., p. 87. Este libro, escrito en la antigua Alemania del Este, indica que esta idea no es menos aceptable para los historiadores «socialistas» que para los «burgueses». En un valioso examen historiográfico, Marc Bloch cita la versión de Montesquieu de esta misma idea (procedente, en último término, de Jordanes), «Sur les grandes invasions. Quelques positions de problèmes», en Bloch, *Mélanges historiques*, París, 1963, vol. I, pp. 91-103. Además de la tesis de la procedencia escandinava de pueblos muy distintos planteada por Jordanes, Fredegario, la *Passio Segismundi*, etc., algunos autores de comienzos del siglo XIX expusieron la idea de que los nórdicos eran los ancestros comunes de todos los germanos: Zöllner, *Politische Stellung*, cit., pp. 46-47, 52. Quedaba para los autores modernos la tarea de aplicar esta idea a la narrativa histórica.

[44] Schwarz, *Zur germ. Stammesk.*, cit., p. viii. Cf. n. 2, *supra*. Por otra parte, Rolf Hachmann, *The Germanic Peoples*, trad. inglesa de James Hogarth, Londres, 1971, pp. 69-71, llama la atención sobre una pronunciada discontinuidad entre el final de la época anterior a Cristo y los comienzos de nuestra era por lo que toca a la evidencia arqueológica.

vasiones de cimbrios y teutones, el ataque de los marcomanos y sus aliados a finales del siglo II d. C. o incluso el paso del Rin de vándalos, suevos y otros pueblos en los años 406-407 son los acontecimientos que más ansiamos aprehender desde el punto de vista de los invasores. El principal defecto de los relatos grecorromanos que han llegado hasta nosotros no es tanto la parcialidad cuanto el hecho de que resultan inadecuados, pues plantean más cuestiones de las que resuelven. Se trata de un asunto lamentable, pero que no tiene remedio. Ni la arqueología ni las demás disciplinas de la prehistoria disponen de los recursos necesarios para satisfacer nuestra curiosidad.

Lo que sí puede ratificar la arqueología es que entre los pueblos germánicos la forma de vida era sedentaria y no nómada, ni siquiera en parte:

> La principal impresión que suscitan las excavaciones es la de comunidades estables y duraderas, algunas de las cuales ocupaban los mismos lugares durante décadas o incluso siglos, otras trasladaban sus viviendas sin alejarse demasiado de los confines de su territorio original [...] Parece claro [...] que la primitiva economía germana [...] era, en esencia, semejante a la agricultura campesina de las provincias occidentales del Imperio romano[45].

Además, los arqueólogos han abandonado recientemente la correspondencia entre, por un lado, las áreas culturales que sugieren los vestigios materiales y, por el otro, la localización aproximada de las tribus que indican los escritos grecorromanos. Durante gran parte de este sigio, se consideró que existía una correspondencia entre ambas

---

45 Todd, *Northern Barbarians*, cit., pp. 116-117, 131, corrige explícitamente a un historiador de la Antigüedad (M. I. Finley). Marc BLOCH, «Une mise au point: les invasions», en Bloch, *Mélanges historiques*, cit., vol. I, pp. 116-118, proporciona una descripción cuidadosa y muy desarrollada del supuesto nomadismo germánico, que considera directamente conectado con la *Völkerwanderung*. Véase también Robert FOLZ *et al.*, *De l'antiquité au monde médiéval*, Peuples et civilisations, vol. V, París, [2]1972, p. 36. En apoyo de la tesis de Todd, Johannes HALLER y Heinrich DANNENBAUER, *Der Eintritt der Germanen in die Geschichte*, Sammlung Göschen 1117, Berlín, [4]1970, pp. 20-21: la idea de que los germanos eran seminómadas es un error garrafal.

El hecho de la estabilidad no tiene nada que ver con la tesis de una supuesta agricultura germánica más avanzada que la del Imperio romano que ha mantenido William H. MCNEILL, *The Shape of European History*, Nueva York, 1974, pp. 65-68. A pesar de que McNeill presenta su argumento como si fuera el fruto de un consenso académico, no tiene parangón al menos en la literatura que yo conozco. Es manifiestamente incorrecto. Cfr. la creencia, abandonada hace ya tiempo, según la cual el hecho de que los germanos alcanzaran el «estado» de agricultura sedentaria produjo una presión demográfica que fue la causa inicial de sus migraciones: Dahn, «Ursachen der Völkerwanderung», cit., pp. 5-6, 8-9.

categorías de información[46]. Mientras se mantuvo esta idea, aún podía defenderse la existencia de una asociación de inusitada intensidad entre arqueología, toponimia e historia; la síntesis dinámica de la «temprana historia alemana» de la que hemos tratado en las páginas precedentes estaba totalmente determinada por creencias que parecían plausibles cuando aún se pensaba que las áreas culturales coincidían con (y asimismo circunscribían) los territorios tribales. Pero este postulado ya no es defendible. Una vez que se ha aceptado que los restos materiales de Germania no son el espejo directo de la etnografía grecorromana, las pruebas no escritas pierden importancia; se recurre a ellas en escasas ocasiones y sólo para ratificar las tesis de los observadores que dejaron testimonios escritos. Cualquiera de nuestras narraciones históricas estará basada casi exclusivamente en las declaraciones de estos observadores y, por lo tanto, se limitará a descubrir no a las tribus germánicas tal como se conocían a sí mismas o tal como los arqueólogos pueden conocerlas, sino únicamente a los vecinos del Imperio romano –una colección de pueblos que probablemente no tienen nada en común al margen de la perspectiva mediterránea con la que fueron observados–. La cronología y las tesis unificadoras de este tipo de narraciones derivan necesariamente de la historia romana.

Fue el Imperio romano el que, debido a su expansión y a los elevados niveles de seguridad que exigía para sus provincias, estableció una conspicua línea divisoria que lo separaba de los diversos grupos de extranjeros que habitaban del otro lado. La suerte de esta frontera –cuyo mantenimiento resultaba menos oneroso para el Imperio que el hecho de soportarla para los bárbaros– bien podría constituir el foco dinámico de esta historia. El hecho de que el acento recaiga sobre Roma no debe confundirse con la polémica idea acerca de una supuesta «continuidad» entre la historia romana y la historia medieval[47]. Más bien al contrario, el tema de la seguridad romana realza las actividades perturbadoras de alamanes, francos, godos, vándalos y demás pueblos durante los últimos tiempos de la Antigüedad, de modo que difícilmente podría negarse su capacidad para cambiar el curso de los acontecimientos en direcciones novedosas. Lo único que

[46] Todd, *Northern Barbarians*, cit., pp. 20-21, 55. Una perspectiva diferente puede hallarse en Schwarz, *Zur germ. Stammesk.*, cit., pp. x-xiii, 301-3.

[47] Graus, *Volk, Herrscher*, cit., pp. 19-21, 24. La crítica de Graus, que subraya las declaraciones romanas de la época que apuntan hacia la discontinuidad, no tiene muy en cuenta las palabras de Amiano cuando afirmó «falluntur malorum recentium stupore confixi» [«el horror que sentían ante las últimas desgracias les llevó por mal camino»] (31. 5. 11) –las desgracias pasajeras se inflan y se convierten en calamidades sin precedente a ojos de observadores a los que les falta perspectiva histórica, un fenómeno común también en nuestra propia experiencia.

refuta son las falacias manifiestas anteriormente enumeradas: que existió un «otro lado» coherente (o un bando germánico) enfrentado al Imperio y que este bando poseía una tendencia innata –la presión acumulada de las continuas migraciones– a irrumpir en el espacio romano. Los observadores grecorromanos sobre los que nos apoyaremos eran muy conscientes de la variedad y la desunión de los pueblos que se les enfrentaban (aún cuando a todos ellos se les llamara bárbaros), y no se hacían ilusiones acerca de mareas migratorias. Un estudio basado fundamentalmente en sus descripciones será sin duda imperfecto y, en cierta medida, parcial puesto que todas las fuentes tienen defectos: nuestra convicción de que los bárbaros tenían sus propias ideas no nos autoriza a imaginarnos cuáles fueron. Bastará con reflejar la auténtica experiencia de algunos observadores de la época, en lugar de reproducir las reconstrucciones más modernas, por bienintencionadas que sean. Se conseguirá aún mayor claridad cuando se reconozca que todos los escritos proceden de la zona mediterránea con escritura, aunque estén firmados por un godo, un anglosajón o un franco[48]. Si algunos bárbaros dejaron de ser meras molestias o amenazas para las fronteras imperiales y se transformaron en pueblos con un pasado y quizás también con un futuro, fue sólo a través de su conversión a la religión del Imperio. El Imperio fue tanto un centro unificador para la irrupción de estos pueblos en la historia como lo fue para la expansión del cristianismo[49].

La tesis esencial de los próximos capítulos [del libro de Goffart] es que no debe situarse en una perspectiva demasiado amplia a los godos y burgundios de las provincias del Imperio, así como a los romanos que trataron con ellos. Excepto en el caso de alanos y hunos, los bárbaros que participaron en las invasiones eran vecinos del Imperio; los pueblos que recabarán nuestro interés son los que vivieron en suelo romano y en contacto habitual con las distintas esferas de la vida pública y privada romana durante décadas, antes de los acuerdos y las transacciones de los que en seguida nos ocuparemos. Si es-

---

48 Cfr. la opinión de Aubin, citada más arriba, n. 35. La sangre goda de Jordanes no convierte su *Getica* en una obra más germánica, de la misma forma que la sangre vándala de Estilicón no alteró su lealtad hacia el Imperio al que servía. El retrato más realista de un reino bárbaro del que disponemos procede de un galorromano, Gregorio de Tours.

49 Compárese con el prejuicio hondamente arraigado de que la historia medieval procede de una trinidad de elementos romanos, cristianos y germánicos de igual peso, o que supone un «encuentro de la germanidad con la cristiandad y la herencia de la Antigüedad» (H. Löwe) [n. 17]. Una historia del cristianismo al margen del Imperio romano sería algo tan distorsionado como el «punto de partida independiente para la historia alemana» de Aubin (n. 35). Además, la idea de un origen ternario asume tácitamente la existencia de una catástrofe previa, tras la cual habría sido necesaria una reconstrucción a partir de tres acervos de materiales diferentes.

tos hechos merecen ser subrayados, no es con el objeto de dar a entender que los bárbaros sufrieron un proceso de «romanización» a causa de la proximidad de la frontera o a casi una generación expuesta a la influencia de los habitantes de las provincias romanas. Tal como nos recuerdan algunos autores recientes, la idea de civilizaciones altas y bajas que entran en contacto –dos recipientes, uno más lleno y otro menos, que al entrar en contacto terminan por alcanzar un mismo nivel– es una simplificación excesiva que la experiencia humana tiende a contradecir: «La "civilización" no se encuentra con la "barbarie". [...] Lo que ocurre es que algunos hombres entran en contacto con otros hombres. O con otras mujeres»[50]. Cuando la gente se encuentra lo hace en tanto que individuos, no como colectividades. Los contenidos que se comunican entre sí tienen menos que ver con las raíces sociales e históricas que cada individuo pueda portar en el encuentro que con ciertos rasgos elementales de personalidad y carácter. Lo máximo que se puede afirmar en un plano colectivo es que, por lo que concierne a todas las partes implicadas, vivir juntos modifica la naturaleza de la existencia y, con más motivo, si la asociación es permanente.

Las circunstancias que llevaron a los bárbaros al territorio romano en número suficiente y con el poder suficiente como para ejercer cierta influencia, no fueron siempre las mismas. En los dos extremos de la Europa romana, en Inglaterra y en la península de los Balcanes, era tan grande el número de los extranjeros que inmigraban que, para finales del siglo VI, el territorio ocupado por los bárbaros se había expandido a través del Mar del Norte y el Danubio, desalojando y desplazando a los habitantes de las provincias romanas. A lo largo del vasto territorio situado entre Inglaterra y los Balcanes, se puede establecer el movimiento de retirada del Imperio, algo toscamente, a partir de la frontera actual entre lenguas romances y lenguas germánicas[51]. Estas formas de retirada, a su vez, guardan poca semejanza con las circunstancias –más espectaculares, aunque también más preca-

[50] A. P. THOMPSON, «Jekyll and Hide in the Colonies», *International Journal* 20 (1965), pp. 226-227.

[51] Cfr. la segunda zona descrita por Löwe en Gebhardt, *Handbuch*, cit., p. 92 (fue Aubin quien propuso el esquema de tres zonas). La división que yo propongo proviene de las actuaciones del Imperio: evacuación de Britania; retirada parcial de las comarcas fronterizas del Rin y del curso alto del Danubio; defensa fallida de los Balcanes (donde se asentaron los eslavos). La inmigración bárbara en estas tierras fue gradual y compleja; piénsese en el proceso que llevó a irlandeses y sajones a desplazarse hasta Britania y a los bretones a trasladarse a Armórica. Löwe hace hincapié en las diferencias de las tribus germánicas implicadas en el proceso, pero esto no tiene en cuenta a los francos (véase la siguiente nota) ni tampoco abarca el caso de los eslavos en los Balcanes –una cuestión relevante para recordar que la «caída» del Imperio no fue un fenómeno exclusivamente occidental.

rias– que serán objeto de nuestra investigación. Los asentamientos del siglo v en territorio imperial de los que se ocupará el presente estudio son los que levantaron aisladamente las distintas bandas de bárbaros completamente desgajadas del *barbaricum*. En estos casos, los extranjeros se adentraban muy lejos de la vieja frontera, después hacían un alto en medio de un mar de romanos y tomaban el mando, generalmente por medio de acuerdos explícitos con el gobierno imperial, que los aceptaba como tropas auxiliares[52]. Es difícil determinar su número; lo más probable es que la cantidad documentada que los historiadores modernos han estado dispuestos a aceptar [80.000 individuos, vándalos en su mayoría, a los que Genserico habría conducido desde España hasta África en 429] sea más una ficción que un auténtico recuento. No obstante, es posible que cada grupo estuviera formado por decenas de miles de personas –un número importante, sin duda. Además, se trataba de bandas armadas bajo liderazgo militar que avanzaban en un espacio abierto habitado por una población desarmada formada por civiles inexpertos. Lo más probable es que inspiraran temor y respeto, por mucho que estuvieran corriendo el riesgo de ser culturalmente absorbidos por la población circundante.

El prototipo de estos asentamientos es la inmigración de refugiados godos autorizada por el emperador Valente en 376 o, más precisamente, la pacificación de esos godos en 382. Se habían rebelado el año 377 y habían logrado una gran victoria en Adrianópolis (378), pero más tarde las armas y la diplomacia romanas les habían infligido un paulatino desgaste que llevó a sus dirigentes a suscribir un tratado bastante ventajoso. Por necesidad o por libre elección, Teodosio I y sus descendientes estuvieron dispuestos a tolerar, en lugar de expulsar o aniquilar, a los bárbaros que se rebelaron en el interior del territorio imperial (como los godos en 377 y 395) y a los que irrumpieron a través de sus fronteras en avances masivos (como los vándalos, alanos y suevos durante los años 406-407)[53]. El gobierno romano man-

---

[52] Véase la excelente descripción de Musset en *Vagues germaniques*, cit., p. 69 n. 1. El reino merovingio guarda semejanzas con este tipo de asentamientos en la medida en que Clodoveo y sus sucesores establecieron sus capitales muy lejos de los límites donde se encontraba concentrada la población franca.

[53] El Imperio del siglo III había sufrido incursiones cuando menos tan duras como las sufridas por Teodosio y sus hijos, pero había expulsado a todos los invasores al precio de muy poco territorio: ¿por qué no volvió a emplearse este expediente? Algunos historiadores mantienen actualmente que la «presión» bárbara era demasiado fuerte: Piganiol, *Empire chrétien*, cit., p. 422; A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire, 284-602*, Oxford, 1964, pp. 1027-1031; reseña de J. F. Matthews en *JRS* 56 (1966), p. 245. Una explicación alternativa que merece la pena tener en cuenta es que para el gobierno romano eran más seguras las concesiones a los bárbaros que los riesgos interiores de una defensa eficaz (los emperadores del siglo III Aureliano, Probo, etc., habían pagado un considerable precio personal).

tenía desde hacía tiempo a algunos de sus vecinos como un precioso acervo militar utilizable en beneficio del Imperio; había convencido a algunos dirigentes bárbaros, como el godo Ataúlfo, de que la posición más ventajosa para ellos y sus seguidores era servir y proteger la Romania[54]. Se trataba de ideas frágiles y de vida limitada; el aprecio de los romanos por los bárbaros no era más profundo ni estaba más difundido que la dedicación bárbara a los intereses públicos del estado romano. Los historiadores de los últimos tiempos de la Antigüedad no han explicado claramente por qué los emperadores a partir de Constantino depositaron su confianza en tropas y generales extranjeros en mayor medida que sus predecesores; además, es digno de atención el cambio que experimentó la opinión oficial en Constantinopla durante la segunda mitad del siglo V: la creciente hostilidad hacia los bárbaros libres sentó las bases ideológicas para las campañas de Justiniano[55]. Sin embargo, el poder de atracción del Imperio, tipificado por la bienvenida del gobierno a las elites militares extranjeras, desempeñó un papel más decisivo que cualquier acción por parte de los bárbaros para establecer gobiernos foráneos en suelo provincial. Desde el punto de vista del siglo IV, lo que nosotros llamamos la caída del Imperio romano de Occidente fue el resultado de un experimento imaginativo que se les acabó yendo de las manos.

Este libro [el de Goffart], en cuyo tema específico nos centramos ahora, se ocupa explícitamente de uno de los aspectos de este experimento: ¿en qué términos legales se instalaron los soldados bárbaros y

---

[54] Acerca de la utilización militar de los bárbaros véase: Jones, *Later Roman Empire*, cit., pp. 619-623, 199-200; STROHEKER, *Germanentum u. Spätantik*, pp. 9-29, 30-53; Manfred WAAS, *Germanen im römische Dienst im 4. Jahrhundert n. C.*, Bonn, 1965. La conocida historia de Ataúlfo, en OROSIO, *Historia adversus paganos*, 7. 43. 3-6, ha de combinarse, por una parte, con el informe de un rey alamán al que se puso al mando de una unidad del ejército romano en Britania (Amiano, 29. 4. 7) y, por la otra, con la *Getica* de Jordanes, que identifica el servicio al Imperio como la *raison d'être* histórica de los godos. Gerhard WIRTH, «Zur Frage der foederirten Staaten in der späteren römische Kaiserzeit» *Historia* 16 (1967), p. 240, cfr. 236, habla de «los ataques habituales cuyo objetivo era [para los atacantes] ser admitidos en el Imperio y abandonar su propia existencia política a cambio de las ventajas que les ofrecía el servicio al Imperio».

[55] Alexander Schenk von STAUFFENBERG; «Die Germanen im römischen Reich», *Die Welt als Geschichte* 1 (1935), pp. 72-100, 2 (1936), pp. 117-168, trató de ofrecer una explicación. A menudo la idea de un debilitamiento o declive económico del Imperio sustituye a una auténtica explicación. La distinción realizada por Musset, *Vagues germaniques*, cit., pp. 224-226, entre «infiltraciones» (como los reclutamientos militares) y las invasiones propiamente dichas, conduce a error. Acerca de la hostilidad previa a Justiniano: véase los historiadores Victor Vitense, Zósimo y el conde Marcelino (también el cronista galo de 452?); el reinado de León I, con sus campañas contra los vándalos (469) y la caída de la dinastía militar de Aspar (471), parecen importantes; quizás la toma de Cartago por los vándalos (439) fuera el punto de inflexión.

los que dependían de ellos en el Imperio? La cuestión quedará sin respuesta en algunas regiones, debido a la falta de pruebas; en otras, las hay en cantidad suficiente para posibilitar, como mínimo, una respuesta aproximada. Comenzaremos con una zona rural romana cuyo rasgo más característico y novedoso, instituido a partir del reinado de Diocleciano, era el elevado grado de reglamentación burocrática con miras a la recaudación de impuestos y la realización de ciertas tareas esenciales. En la fecha escogida como cierre cronológico del estudio, la organización fiscal se había reducido y se limitaba a la gestión de los intereses financieros de los reyes bárbaros, sin embargo, el campo seguía caracterizándose por una gran cantidad de terratenientes absentistas y por la presencia de una fuerza de trabajo servil cuyas ataduras se derivaban, en gran parte, de las leyes fiscales. En cuanto a los habitantes de los asentamientos bárbaros, algunos de ellos habían sido aniquilados o desplazados por ejércitos hostiles, mientras que otros resistían. En ambos casos, su llegada se había dejado sentir, aunque sólo en parte, sobre la organización de la propiedad de la tierra en las comarcas de asentamiento: gran parte de la reglamentación típica de la vida romana tardía se desvaneció, mientras que otros rasgos presentes en la época pasaron a estar más profundamente marcados que nunca. Falta por ver quiénes eran estos bárbaros de los que hablamos y cuáles fueron los pormenores técnicos de su implantación en las provincias occidentales.

En el año 418, los visigodos del rey Walia aceptaron los asentamientos en Aquitania que les ofrecía el gobierno romano; en 433, Aecio instaló a los burgundios que quedaban en una zona de la Galia oriental; en 476, el ejército de Italia, compuesto de diferentes pueblos bárbaros de pequeño tamaño, forzó la deposición del último emperador de Occidente y entronizó a Odoacro con la idea de conseguir para sí parcelas de terreno; en la última década del siglo V, después de que Teodorico derrocara a Odoacro, se asignó terrenos a los ostrogodos; asimismo, dos grupos de alanos aceptaron asentamientos semejantes en el transcurso del siglo. Todas estas operaciones estaban perfectamente reguladas, lo que presupone una cooperación de los dirigentes bárbaros con las autoridades romanas que se llevaba a cabo legalmente y pretendía mantener, como mínimo, cierta armonía entre el pueblo bárbaro asentado y la población nativa. Se trata de un proceso diferente de las expropiaciones arbitrarias de las que se sirvió Genserico para proporcionar tierras a los vándalos en el norte de África o de las prolongadas depredaciones de los suevos en el noroeste de España. El meollo de cada asentamiento reglamentado consistía en suministrar una parcela a cada godo, burgundio o miembro de cualquier otro pueblo que estuviera autorizado. Si estos premios se distribuían o no tan pronto como entraban en vigor los tratados con el gobierno

romano de Occidente es algo que no sabemos, aunque es poco probable; no obstante, más tarde o más temprano –de forma casi inmediata en Italia– se procedía a la repartición: los guerreros bárbaros tomaban posesión de una parcela en el campo junto a los terratenientes romanos. Tanto para los beneficiarios como para los romanos que pagaban las cuentas, se trataba de un momento memorable.

Por trascendentes que fueran en su época, estos asentamientos dejaron tras de sí poca documentación, por lo que las pruebas de las que disponemos no bastan para resolver ciertas preguntas esenciales y dejan un amplio margen para la imaginación. Algunas crónicas dedican unas pocas líneas a este tema; las leyes burgundias proporcionan testimonios fascinantes pero oscuros que, más que desarrollarse, se limitan a repetirse en el Código Visigodo; únicamente Procopio ofrece información acerca del primer asentamiento en Italia y, junto con las *Variae* de Casiodoro, proporciona los únicos retazos disponibles del esquema instituido por Teodorico[56]. Se trata de un material muy poco descriptivo, apenas hay nada que plasme la existencia de un conjunto de hombres dedicados a instalar colonos bárbaros en las provincias romanas; la mayor parte de la información es de segunda mano, y se centra en los detalles legales o institucionales de la asignación de tierras. Los textos relevantes procedentes de las diversas fuentes ocuparían, en total, unas cinco páginas o incluso menos.

Estas escasas pruebas se conocen desde hace ya muchas décadas. El libro de Gaupp acerca de este tema, publicado en 1844, aún se considera un punto de partida indispensable, al que siguieron numerosos comentarios hasta llegar al extenso artículo de Ferdinand Lot, «Du régime de l'hospitalité» [«Sobre el régimen de hospitalidad»], publicado en 1928[57]. Desde entonces, algunos aspectos del asentamiento bárbaro han despertado animados debates que, sin embargo, no han tenido en cuenta la cuestión de la asignación de tierras, un tema que se considera o bien agotado por Lot y sus predecesores, o bien incognoscible debido a la escasez de documentación[58]. Ninguna de es-

---

56 *Chronica minora*, ed. T. Mommsen, *MGH*, *AA*, vols. IX y XI; *Leges Burgundionum*, ed. Ludwig Rudolf de Salis, *MGH*, *Leges*, vol. II, 1.ª parte; *Leges Visigothorum*, ed. K. Zeumer, *MGH*, *Leges*, vol. I; acerca de Procopio, *infra*, cap. III [del libro de Goffart]; CASIODORO, *Variae*, ed. A. J. Fridh, *CCSL* cap. 96, Turnhout, 1973, también ed. T. Mommsen, *MGH*, *AA*, vol. XII.

57 Ernst Theodor GAUPP, *Die germanischen Ansiedlungen und Landtheilungen in den Provinzen des römischen Westreiches*, Breslau, 1844; Ferdinand LOT, «Du régime de l'hospitalité», *Revue belge de philologie et d'histoire* 7 (1928), pp. 975-1011.

58 E. A. THOMPSON, «The Settlement of the Barbarians in Southern Gaul», *JRS* 46 (1956), pp. 65-75; J. M. WALLACE-HADRILL, «Gothia y Romania», en su *The Long-Haired Kings and Other Studies in Frankish History*, Nueva York, 1962, pp. 25-48, especialmente pp. 30-33. El artículo de Thompson se basa fundamentalmente en Lot, «Hospitalité», cit., sin revisar la documentación; véase también THOMPSON, «The Barbarian

tas dos perspectivas es correcta. Los primeros comentadores dejaron numerosas cuestiones sin plantear y, si bien el arranque de la investigación de Lot fue admirable, las conclusiones que alcanzó fueron desiguales y, en buena medida, decepcionantes. En cuanto a la documentación, no es posible introducir textos nuevos, pero los que están disponibles –en su mayor parte basados en las circunstancias italianas– pueden ser objeto de una interpretación más exacta.

Este estudio [el libro de Goffart] retoma este viejo tema e introduce tres novedades en el debate. Para empezar, se elaborará una valoración crítica de la hipótesis según la cual la repartición seguía, en el caso de los bárbaros, el modelo de las prácticas romanas para los soldados destacados, conocido por los modernos como «el sistema de *hospitalitas*». Algunos historiadores han utilizado esta idea en menor medida que otros, pero ninguno ha sabido determinar qué base existía en la legislación romana que permitiera no sólo dar cobijo a los soldados bárbaros, sino también asignarles parcelas de tierra. A continuación, se situará la documentación italiana en el centro de la argumentación, puesto que constituye el único conjunto de escritos lo suficientemente extenso como para ilustrar los detalles técnicos del asentamiento bárbaro. El resto de los textos son tardíos y fragmentarios y no deben interpretarse sin el apoyo del modelo italiano. Finalmente, se sostendrá la tesis de que la «tierra» otorgada a los bárbaros no suponía una propiedad ordinaria sino una forma especial de propiedad posibilitada por las tardías leyes fiscales romanas. La asignación que recibía inicialmente un bárbaro consistía en la titularidad fiscal y su producto –un tipo de propiedad «superior» que no extinguía ni suplantaba los derechos privados de propiedad de los romanos que poseían tierras gravadas y pagaban sus impuestos. Esta peculiaridad contribuye a explicar por qué los asentamientos apenas ocasionaron un murmullo de protestas entre los habitantes romanos de las provincias y por qué las pocas protestas que suscitaron asumieron la forma que asumieron.

Kingdoms in Spain and Gaul», *Nottingham Medieval Studies* 7 (1963), pp. 3-33. Wallace-Hadrill, «Gothia and Romania», cit., p. 30, n. 2, «no conocemos casi nada acerca del asentamiento [visigodo]» (una correcta apreciación de las pruebas disponibles). Las principales exposiciones desde la de Lot son: Schmidt, *Ostgermanen*, cit., pp. 171-173, 316-317, 327-329, 362-363, 505-506 (poco influido por Lot); Wilhelm ENSSLIN, *Theodorich der Grosse*, Munich, 1947, pp. 94-97, 193-196, 203-205 (únicamente sobre Italia), y, especialmente, Musset, *Vagues germaniques*, pp. 284-318.

3

LA CAÍDA DE ROMA NO TENDRÁ LUGAR

Chris Wickham

Jean Durliat ha publicado, con el *imprimatur* del Instituto de Historia Alemana de París, uno de los libros más iconoclastas sobre la Alta Edad Media de los últimos años, un campo ya de por sí propenso a la heterodoxia[1]. Su argumento se desarrolla, en resumidas cuentas, como sigue. Las invasiones germánicas no afectaron a las estructuras fiscales del Imperio romano. Como muy tarde a partir de Diocleciano, se procedió a una fuerte descentralización de estas estructuras a través de la figura de los *possessores*, recaudadores de impuestos encargados de percibir tributos de sus propias *possessiones*; de hecho, todas las alusiones de la última época del Imperio a *possessiones* o a *fundi* se refieren a este tipo de circunscripciones fiscales. Esta práctica prosiguió en la Galia franca y en otros reinos romano-germánicos; las *villae* no eran fincas sino unidades fiscales y los *coloni* no eran arrendatarios, sino campesinos poseedores de tierras que pagaban sus impuestos al estado por medio de ese tipo de unidad que constituía la *villa*. Los polípticos carolingios no eran sino los registros de impuestos de estas unidades; el estado carolingio, hasta el momento de su colapso, mantuvo todas las estructuras fiscales del bajo Imperio. Por tanto los latifundios, la política de tierras y los débiles sistemas políticos de la Alta Edad Media deben desaparecer de nuestro mapa mental del pasado; un Imperio romano superviviente ocupará su lugar, al menos hasta el año 888.

---

[1] *Les finances publiques de Dioclétien aux Carolingiens (284-888)*, Beihefte der Francia XXI, Sigmaringen, 1990, x + 368 pp. Los números de página que aparecen a lo largo del texto remiten a este libro. Aunque en el título consta el año 889 la fe de erratas lo corrige (se trata del 888). Agradezco a John Haldon y a Ian Wood los comentarios que realizaron sobre el texto; por supuesto, no son en absoluto responsables de sus defectos.

Este programa recuerda al atrevido intento de Guy Bois de extender los patrones socioeconómicos «clásicos» hasta el año 1000, si bien el proyecto de Bois era muy diferente tanto en su forma como en su contenido[2]. Bois fue un solitario; Durliat, en cambio, ha convencido ya a un buen número de conocidos colegas que se han comprometido en investigaciones similares o que secundan de buen grado sus puntos de vista, como es el caso de Elisabeth Magnou-Nortier, Martin Heinzelmann y Karl Ferdinand Werner. Además, Durliat se considera ligado a una estirpe de estudios revisionistas de gran relevancia en torno a la última época de Roma, entre los que destacan los de Walter Goffart y Jean Gascou, estudios que él, en cierto modo, se limita a extender a la Alta Edad Media. Por consiguiente, no parece posible despachar su trabajo con el mismo tipo de improperios que se dirigió a la obra de Bois (improperios que Bois devolvió abundantemente; la discusión en su totalidad se ha convertido en el *paradigma* de cómo no debe desarrollarse un debate histórico). En cualquier caso, el libro de Durliat está sólidamente construido y merece una réplica consistente[3]. Por otra parte, es una lástima que la argumentación no sea tan completa como podía haber sido y que deje algunos cabos sueltos. Durliat tiende a realizar afirmaciones escuetas apoyadas únicamente por un par de referencias, incluso cuando está defendiendo tesis que se oponen diametralmente a las opiniones previas sobre la cuestión; los argumentos en contra raras veces son tenidos en cuenta. Desde luego, no parece una forma muy adecuada de presentar tesis que, en caso de ser aceptadas, echarían por tierra la mayor parte de la imagen que los historiadores han ido construyendo de la Alta Edad Media. Difiere totalmente de la cuidadosa presentación de Goffart quien, en su *Barbarians and Romans*, trata de derribar las concepciones habituales sobre los asentamientos germánicos; el libro de Goffart no ha convencido a todo el mundo, pero sus tesis sí se han aceptado en algunos de los más influyentes debates de los últimos años en torno a los reinos romano-germánicos[4]. Durliat a menudo pa-

---

[2] G. Bois, *La mutation de l'an mil*, París, 1989 [ed. cast.: *La revolución del año mil. Lournand, aldea del Mâconnais*, Barcelona, Crítica, 1991].

[3] Véase la crítica de Jean-Pierre Devroey a sus artículos anteriores sobre los capitularios, «Polyptyques et fiscalité à l'époque carolingienne: une nouvelle approche?», *Revue belge de philologie et d'histoire* 63 (1985), pp. 783-794.

[4] W. Goffart, *Barbarians and Romans, A. D. 418-584: The Techniques of Accommodation*, Princeton, 1980. Existen diversas críticas de autores que no se han dejado convencer por sus tesis; véase M. Cesa, «Hospitalitas o altre "techniques of accommodation"?», *Archivio storico italiano* 140 (1982), pp. 539-552; S. J. B. Barnish, «Taxation, land and barbarian settlement in the western empire», *Papers of the British School at Rome* 54 (1986), pp. 170-195, yo mismo, por razones semejantes, me incluyo entre estos autores. Algunos ejemplos de cómo los argumentos de Goffart son utilizables de forma positiva aparecen en H. Wolfram, *History of the Goths* (ed. in-

[illegible] contentarse con afirmar, sin intentar convencer. No obstante, no por ello deja de plantear un gran reto: si él tiene razón, nosotros estamos equivocados. Dado que a mí no me ha convencido, mi labor será la de refutarle; el lector se dará cuenta, desde el principio, que esta es la meta de este artículo. Espero refutar a Durliat sin dejar por ello de mostrar el respeto que me merece el interés de las cuestiones que plantea.

En primer lugar, discutiré la visión de Durliat del bajo Imperio romano, ámbito en el que se mueve con mayor soltura; a continuación consideraré algunas de las dificultades que presentan sus teorías carolingias y posromanas. Dedicaré más tiempo al período romano que al posromano; en parte porque los argumentos más relevantes de Durliat tienen sus raíces en esta época y en parte porque espero que otros críticos se centrarán en el período carolingio, críticos que deberán tener en cuenta que, dada la mayor erudición de Durliat en los temas relacionados con la Roma tardía, sus argumentos deberían funcionar enteramente para este período —cosa que, como argumentaré, no sucede—. Finalmente, haré algunos breves comentarios acerca de las implicaciones que tienen sus teorías para la Alta Edad Media como totalidad, sin duda el aspecto más problemático de su libro.

Jean Durliat es un especialista en la época tardorromana y el primer Bizancio que ha elaborado una tesis acerca del África bizantina y, entre otras obras, ha publicado un extenso libro en torno al abastecimiento de alimentos en las ciudades mediterráneas entre los siglos III y VII, aparecido prácticamente a la vez que el libro del que aquí nos ocupamos (puesto que seré crítico con este último, es de justicia reconocer que su libro acerca de las ciudades me parece totalmente admirable; me ha hecho aprender gran cantidad de cosas y estaría dispuesto a aceptar la práctica totalidad de sus argumentos —la mayoría de las excepciones se refieren a las secciones donde más se aproxima a su enfoque de *Les finances publiques*)[3]. Nos convence sin dificul-

---

glesa), Berkeley, 1988, pp. 295-300; M. F. Hendy, «From public to private», *Viator* 19 (1988), pp. 29-78. Algunos de los argumentos más convincentes de Durliat contribuyeron a rebatir parte de las tesis de Goffart (véanse sus contribuciones a H. Wolfram y A. Schwarcz (eds.), *Anerkennung und Integration*, Viena, 1988); también es preciso advertir que uno de los efectos del libro de Durliat es que consigue que parezca que los argumentos de Goffart son aceptados unánimemente.

[3] *De la ville antique à la ville byzantine. Le problème des subsistances*, Roma, 1990. Me gustaría señalar que, en este libro, Durliat subestima el papel de la beneficencia privada en la edificación urbana (cfr. también *Finances publiques*, cit., pp. 45, 61-62) y que los indicios arqueológicos revelan la presencia de comercio privado en mayor medida de lo que él reconoce. También su examen de la crisis del siglo VII exige una mayor reflexión. No obstante, se trata solamente de detalles: el libro trata, fundamentalmente, del abastecimiento de grano de las ciudades y, sobre este tema, es el mejor ensayo disponible.

...ad de que conoce al dedillo las tremendas complejidades de las finanzas de los últimos tiempos del Imperio, lo que, afortunadamente, no exime de la tarea de ir desarmando uno a uno todos sus argumentos sobre el tema; en este artículo me limitaré a resumirlos y me centraré en los que desempeñan un papel de mayor importancia en su concepción de la Alta Edad Media.

Durliat pretende modificar la imagen que tenemos de los impuestos sobre la tierra en el bajo Imperio romano: Eran gravosos, pero estables y más bajos de lo que se había pensado: aproximadamente, un 20 por 100 de la cosecha (pp. 16-19, 296-299; resulta curioso que, en este punto, no critique y ni siquiera aluda a los cálculos estándar de A. H. M. Jones, que reflejan cifras algo más elevadas). Básicamente se cobraba a partir de unidades convencionales de [illegible], *iuga*, a este se añadía el impuesto de capitación, que se cobraba por separado, y no era relativamente bajo. Pero lo más importante es que los municipios, los *curiales*, no sólo lo recaudaban, sino que también administraban una gran parte: gestionaban los gastos de las ciudades, que sumaban un tercio de los ingresos imperiales, sin intervención del gobierno central (pp. 38-45) y también una buena parte de los ingresos imperiales destinados al ejército (pp. 46-49)[6]. El otro libro de Durliat respalda ampliamente su descripción de los gastos públicos locales. Los *curiales* dejan de ser objeto de conmiseración cuando ...n de sus responsabilidades públicas; es bastante sencillo comprender por qué la gente *quería* cargos públicos municipales (por ejemplo, pp. 75-77), pues manejar impuestos es siempre un proceso rentable. Esta tesis fundamental es, además, extremadamente persuasiva. Las opiniones de Durliat son algo más controvertidas cuando se ocupa de la Iglesia (pp. 52-63) que, según argumenta, no era más que una mera parte de la administración estatal, sin ninguna autonomía respecto del emperador. Se trata, en mi opinión, de una conclusión bastante aventurada extraída a partir de hechos indudables como son que la Iglesia estaba dominada por la política imperial o que los obispos gozaban de ciertos poderes y derechos políticos seculares. Pero este punto de su teoría no puede descartarse a la ligera, toda su sección acerca de los carolingios depende de él.

El verdadero problema, con todo, surge con las teorías de Durliat acerca de los detalles del procedimiento de recaudación de los impuestos. Le preocupa el hecho de que las leyes del siglo IV —y del V— manifiesten una tendencia a dar por sentado que los *possessores* son responsables de la recaudación junto con los *curiales* y otros funcio-

[6] Acerca de los regímenes fiscales, véase H. M. Jones, *Later Roman Empire*, *cit.*, 1964, pp. 810-823, 1340. Acerca del ejército, véase también Durliat en Wolfram y Schwarcz, eds., *Anerkennung*, cit., pp. 30-36 y *passim*.

narios. La concepción tradicional sostenía que los *possessores* eran terratenientes que pagaban sus impuestos (incluidos, al menos después de *ca.* 370, los de sus *coloni*, sus arrendatarios) a los *curiales*; pero entonces ¿cómo explicar que la ley los sitúe a ambos en un mismo plano como responsables de la recaudación? La solución de Durliat consiste en considerar a los *possessores* cobradores de impuestos, recaudadores locales en lugar de terratenientes que tributan sus impuestos (pp. 65-74). Concibe el Imperio como si estuviera dividido entre propietarios, que poseían *propriété utile* [propiedad de la que se puede hacer uso], y *possessores*/recaudadores, que tenían *propriété éminente* [propiedad sobre la que sólo se controla los impuestos que devenga]. De esta forma, parece que la propiedad existe en dos niveles distintos, uno de explotación directa y otro de derechos fiscales. La idea es interesante y guarda ciertas similitudes con la *pronoia* del período bizantino medio, por ejemplo, o con la *iqta*. Podría servir para explicar por qué el *Codex Theodosianus* [*Código de Teodosio*, 438] da tanta importancia a los *possessores*. Cuando menos, cabe pensar que en la época bajo-imperial los romanos combinaron sus ideas acerca de la tenencia de tierras con sus ideas sobre las obligaciones fiscales[7]. Después de todo, lo que afirma la historiografía clásica sobre el tema de los *coloni* no difiere demasiado de todo esto. En particular, resulta bastante fácil imaginar cómo los legisladores romanos del siglo IV pudieron adoptar términos empleados para hablar de la posesión de tierras como *possessio* y *possessor* y les dieron un nuevo significado técnico referido al ámbito de lo fiscal. Pero Durliat tiende a razonar como un historiador del derecho: si la legislación fiscal otorga a los términos *possessio* y *possessor* un sentido fiscal, es que no tienen ningún otro significado. Lo mismo ocurre con la palabra *fundus* «el término técnico que sirve para designar una unidad fiscal [...] y no puede tener ningún otro sentido» (p. 68). Y también con el término *colonus* (pp. 85-93): un pasaje del *Codex Theodosianus* (5.19.1) que menciona el hecho de que los *coloni* podían poseer su propio *peculium et proprium* [propiedad privada] probaría que «el *colonus* era un propietario» (p. 85n., la cursiva es mía; no sólo algunos *coloni*, sino todos ellos. Este tipo de afirmaciones dominan el libro entero y es preciso discutirlas en detalle. En mi opinión, suscitan muchos más problemas de los que resuelven.

Piénsese en la palabra *fundus*. Se trata de un término común a lo largo de la Antigüedad. Significa «base» —de un jarrón, de una mon-

7 Un argumento importante a lo largo de estas líneas es el que sostiene J. Gascou, «Les grands domaines, la cité et l'état en Égypte byzantine», *Travaux et mémoires* 9 (1985), pp. 1-90, especialmente pp. 6-35; personalmente, estoy más dispuesto a aceptar sus argumentos para el caso egipcio que sus generalizaciones, a partir de Egipto, a todo el resto del Imperio.

[illegible] así como, en un sentido particular, «tierra» o «finca». En el si[illegible] por ejemplo, Columela lo utiliza, de forma coherente, en su significado específicamente agrario. Incluso Isidoro de Sevilla, que, si [illegible] recurría a fuentes antiguas, era contemporáneo del período estu[illegible] por Durliat, en un capítulo dedicado a la agricultura, escribía: [illegible] *dictus quod eo fundatur vel stabilisatur patrimonium»* [«una [illegible] se llama *fundus* porque es aquello en lo que se funda un patri[illegible] y lo hace estable»]. En el lenguaje cotidiano, era simplemente [illegible] palabra que significaba «tierra» y, como es bien sabido, a pesar [illegible] buenas intenciones y todos los esfuerzos de los legisladores ja[illegible] han sido capaces, ni entonces ni ahora, de obligar a la gente a uti[illegible] las palabras sólo de ciertas formas determinadas, especialmente [illegible] se trataba de formas nuevas. Sin embargo, según Durliat, tras [illegible] *fundus* se emplea exclusivamente, en todo tipo de fuentes, [illegible] referirse a una unidad de impuestos; llega incluso a atribuir ese [illegible] sentido al alto Imperio (p. 68, n. 24) —lo que habría sorpren[illegible] bastante a Columela[8]—. Más en particular, asegura que todas las [illegible] de *fundi* que aparecen en los documentos bajoimperiales [illegible] que disponemos se refieren a *assiettes fiscales* [unidades fisca[illegible] no a propiedades. Durliat justifica esta afirmación apelando a [illegible] agraria: los papiros de Rávena del siglo VI muestran precios [illegible] bajos pagados por *fundi*, lo que haría de estos últi[illegible] en caso de tratarse de tierras, porciones absurdamente pequeñas [illegible] servir de base a un «latifundio» (pp. 153, 166, 302-303); resulta [illegible] más conveniente considerar estas cifras como precios de com[illegible] de derechos fiscales, que eran bastante más baratos. Ade[illegible] las ventas y las donaciones muestran a menudo la división de es[illegible] *fundi* en *unciae* (doceavos), e incluso en medios *unciae*, lo que [illegible] patentemente absurdo si los *fundi* fueran fincas, pues siempre [illegible] falta «una cierta estructura para que estas fueran explotables» [illegible] Durliat desarrolla este argumento más adelante, cuando se

---

[8] COLUMELA, *De re rustica*, 1.4.8 y *passim*; ISIDORO, *Etymologiae*, ed. W. M. [illegible], Oxford, 1911, 15.13.4 [ed. cast., *Etimologías*, Madrid, 1993]. Acerca del [illegible] en el alto Imperio, el estudio básico es el de P. W. DE NEEVE, «Fundus as eco[illegible] unit», *Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis* 52 (1984), pp. 3-19. Y en cuanto a la [illegible] fundamental de la propiedad, véase el fundamental ensayo de E. LEVY, *[illegible] Vulgar Law: The Law of Property*, Filadelfia, 1951, a quien curiosa[illegible] [illegible] no cita: esta obra proporciona una gran cantidad de material acerca de [illegible] el sentido de *«propriété utile»* que sería difícil rebatir. (Es preciso ad[illegible] que bastante más adelante —p. 250— Durliat admite que el término [illegible] diversos sentidos; si he entendido bien lo que quiere decir en esa nota, gran [illegible] de su argumentación previa —por ejemplo, p. 69— se derrumba de inmediato.) Véase también J. DURLIAT, «Qu'est-ce que le Bas-Empire? À propos de trois [illegible] récents», *Francia* 16.1 (1989), pp. 137-154, en pp. 144-150 (cf. p. 144 [illegible] les *fundi* comme «grandes domaines»).

ocupa de la *villa* merovingia y carolingia que, según él, no sería sino otra clase de territorio fiscal (pp. 153-158, 193, 253-254); Magnou-Nortier también ha sostenido tesis semejantes[40]. Según afirma, las fincas no pueden dividirse y venderse con la despreocupación que refleja la documentación de los siglos VI y VII que ha llegado hasta nosotros; ¿cómo iba a poder dividirse en porciones una aldea (pp. 154-155) o (Magnou-Nortier) una finca bipartita, que requiere una estructura unitaria para funcionar? Finalmente, ¿cómo es que la gente compraba y vendía propiedades *en* un *fundus* (o, más tarde, en una *villa*), si este último es una unidad agraria? «Puede venderse una parte de una propiedad, pero no un bien que se halla en una propiedad sin formar parte de ésta» (p. 66). Una vez más, resulta más conveniente considerar *fundi* y *villae* como unidades fiscales, que pueden ser divididas en cuantas partes se desee; además, de esta forma, una propiedad *en* un *fundus* sería simplemente una propiedad situada en el interior de un territorio fiscal perteneciente a otra persona.

Estos argumentos, en mi opinión, dejan traslucir una profunda ignorancia acerca de cómo se explotaba la tierra en el período que nos ocupa y, además, ni siquiera se adecuan al contenido de los documentos. Comencemos por lo último: parece evidente que si *fundus* o *villa* —y lo mismo ocurrirá con *possessio* y, en ciertos contextos, con cualquier otro término agrario— poseen un sentido fiscal, entonces la mayor parte de los documentos tratan de derechos tributarios y no de tenencia de tierras. La posesión directa de la tierra se convierte así en algo extrañamente difícil de documentar (volveré sobre este punto), pero, como subraya Durliat, esto era precisamente lo que ocurría con la organización de la recaudación de impuestos en las teorías tradicionales sobre el sistema fiscal tardorromano. No obstante, para que este argumento funcione, no debería aparecer en nuestras fuentes ninguna referencia a *fundi* con el sentido de propiedades directamente explotadas. No creo que sea este el caso. Echemos un vistazo a algunos de los casos recogidos en los papiros italianos para elucidar la cuestión[41]. *P. Ital.* 8 (a. 564) describe la herencia de un hombre lla-

[40] E. Magnou-Nortier, «La terre, la rente et le pouvoir dans le pays de Languedoc pendant le haut moyen âge», *Francia* 9 (1981), pp. 79-115; 10 (1982), pp. 21-66; 12 (1984), pp. 53-118, en 9, pp. 93-96, 10, pp. 28-64. E. Magnou-Nortier, «Le grand domaine: des maîtres, des doctrines, des questions», *Francia* 15 (1987), pp. 659-700, en pp. 671-688; E. Magnou-Nortier, «La gestion publique en Neustrie», en H. Atsma (ed.), *La Neustrie*, I, Sigmaringen, 1989, pp. 271-320, en pp. 273-285. No es la obra de Magnou-Nortier la que se cuestiona en este artículo y, de modo que no la examinaré detalladamente; sin embargo, sus argumentos se acercan bastante a los que plantea Durliat, por lo que mi crítica podría ser similar.

[41] J.-O. Tjäder (ed.), *Die nichtliterarischen lateinischen Papyri Italiens aus der Zeit 445-700*, Estocolmo/Lund, 1955-1982, citado en el texto como *P. Ital.*

mado Collictus que debía ser vendida y repartida entre sus herederos. El documento hace inventario de sus bienes muebles y de los de su liberto fallecido Guderit; después pasa a los inmuebles urbanos y a continuación, sin interrupción, a las porciones de *fundi* (junto con una *casa* y un *casale*) en los territorios de Rávena y Bolonia. ¿Cómo vamos a concluir, a partir de esto, que se trataba de propiedades de distinto tipo, *utiles* las unas y *eminentes* las otras? No hay ninguna variación en las fórmulas; simplemente una viene detrás de la otra. De hecho, se trata de algo muy normal; las escrituras pasan a menudo, sin solución de continuidad, de enumerar *fundi* a mencionar otras propiedades (por ejemplo, un huerto y un viñedo en *P. Ital.* 17, principios del siglo VII); y en un texto se describen los *fundi* con términos idénticos a los que se usan en otro texto para referirse a una *urgem* de tierra, *propriété utile* sin ninguna duda (cfr. *P. Ital.* 30, 31; Durliat, pp. 153-154, 166). Y en *P. Ital.* 44 (mediados del siglo VII) leemos que la iglesia de Rávena arrendaba parte de un inmueble urbano con una descripción muy detallada de sus accesorios junto con una *massa cum vendis* rural; el arrendatario aristocrático está obligado a restaurar la casa y mejorar las cosechas (probablemente los vinos) de la *massa* (línea 9) —es, cuando menos, difícil considerar que el documento se refiere a un *assiette fiscal*. No hay muchos papiros italianos de este tipo y, de los que hay, no todos nos obligan a elegir claramente una de las dos lecturas de la palabra *fundus*, pero ni uno solo de estos papiros exige inevitablemente la lectura que Durliat propone. Incluso en *P. Ital.* 10-11 (de 489), una transferencia de *fundi* realizada por Odoacro en Sicilia a su *vir illustris* Pierius, cuyo contexto es sin lugar a dudas explícitamente fiscal (p. 168)[12], podría admitir ambas interpretaciones tal como está redactado. Por lo demás, tal vez no habría hecho falta que los funcionarios municipales de Siracusa cabalgaran con sus caballos alrededor de los límites de los *fundi* interrogando a los *inquilini* [arrendatarios] y a los *servi* [esclavos], si sólo se trataba de registrar una variación en sus situaciones fiscales.

Las conclusiones que extrae Durliat acerca de temas agrarios nos permiten desarrollar algo más estas observaciones. ¿Qué era exactamente el *fundus* según la historiografía tradicional? Ciertamente, la definición no es la de «gran finca»; el término es mucho más vago en latín clásico. Según Ulpiano: «*non enim magnitudo locum a fundo separat, sed nostra affectio*» [«no es el tamaño lo que distingue un lugar de un *fundus*, sino nuestra disposición»]; si se cultiva un terreno cualquiera como una unidad separada, ya sea grande o pequeño,

[12] Véase además W. Goffart, *Rome's Fall and After*, Londres, 1989, pp. 199-200, publicado originalmente como artículo en 1972, acerca del contexto fiscal de *P. Ital.* 10-11. El texto precisa un análisis más exhaustivo.

puede recibir el nombre de *fundus*[13]. La tabla de Veleya del siglo II enumera cientos de *fundi*, algunos de los cuales debían ser muy pequeños o, lo que es más verosímil, debían estar divididos. En la campiña de los alrededores de Roma, entre los siglos IX y XI, donde las unidades agrarias aún recibían el nombre de *fundi*, su tamaño oscilaba entre unos pocos huertos y una gran hacienda. Además, podían ser objeto de ulteriores divisiones y a menudo lo eran: las porciones de *fundi* podían venderse o donarse en forma de parcelas, que solían describirse como *in* o *ex fundo*. Por lo que se refiere a la forma en la que aparecían en la documentación, no existía ninguna diferencia entre los *fundi* del siglo XI y aquellos de los que hablaban Columela o Plinio: eran y siguieron siendo parcelas de tierra, a las que solía dárseles un nombre (*fundus calvisianus* por ejemplo —sería cuando menos curioso ponerle nombre a una unidad de impuestos). A diferencia de los términos *villae* o *vici* (ambos designan aldeas) guardaban muy poca relación con el modelo de asentamiento. Eran simplemente unidades de propiedad, que no implicaban necesariamente ningún sistema fijo de explotación agrícola. Las vastas propiedades de la campiña romana en los siglos X y XI solían estar compuestas por muchos *fundi* y, por lo que sabemos, quizás cada uno de ellos poseía distintas funciones agrícolas[14]. Todos estos datos plantean serios problemas para la argumentación de Durliat, según la cual el hecho de que los *fundi* tardorromanos tuvieran precios bajos y muy variados y de que fuera usual dividirlos hacía inverosímil que se tratara de unidades de explotación. De hecho, la fragmentación de la propiedad de la tierra ha sido una práctica tan habitual en Italia desde el siglo I hasta nuestros días que su división (un rasgo normal, después de todo, tanto de la ley de herencia romana como de la germánica) no supone ningún cambio.

Este argumento puede hacerse extensivo a la Italia lombardo-carolingia, que tendía a una mayor articulación de las estructuras de posesión, fincas bipartitas incluidas. Estas fincas (*curtes*) podían dividirse con la mayor tranquilidad, a veces en docenas de partes (lo mismo ocurría con las aldeas —de hecho, apenas había pueblos en Ita-

[13] De Neeve, «Fundus», cit., p. 6.

[14] Véase, por ejemplo, C. J. Wickham, «Historical and topographical notes on early mediaeval South Etruria», *Papers of the British School at Rome* 46 (1978), pp. 132-79, por ejemplo pp. 143-147, 174-176. Acerca de modelos similares en la Romania, véase A. Castagnetti, *L'organizzazione del territorio rurale nel medioevo*, Turín, 1979, pp. 169-188; G. F. Pasquali, «Gli insediamenti rurali minori», en A. Vasina et al., *Ricerche e studi sul «Breviarium ecclesiae Ravennatis»*, Roma, 1985, pp. 125-144. En la práctica, según creo, los *fundi* de la Alta Edad Media no eran más que conjuntos de (una o más) fincas que pagaban una renta desprovistas de estructuras internas fijas.

lo que no estuvieran divididas entre varios terratenientes— y con las tenencias). Como mínimo, cuando se dividía una finca bipartita, cabría suponer que lo que realmente se dividía era su producción; pero las grandes fincas podían dividirse también físicamente y los documentos carolingios acerca de Italia recogen numerosos casos de poseedores de tenencias individuales (*massae massariciae* o *mansi*) que debían prestaciones de trabajo en parcelas de reservas señoriales que a menudo se encontraban a muchos kilómetros de distancia[15]. También en esta ocasión la posibilidad de que los modelos de tenencia bipartita pudieran ser bastante flexibles contradice la hipótesis de Durliat y Magnou-Nortier según la cual las *villae* (ya se tratase de aldeas o de caseríos) no podían dividirse y venderse sin perder su coherencia. Son muchos los ejemplos de estos procesos que pueden aducirse en el caso italiano para cualquier siglo de la Edad Media[16]. De hecho, existe una continuidad ininterrumpida en el tipo de descripción de las tierras en las zonas septentrional y central de Italia, desde el periodo lombardo hasta el siglo XIII e incluso más tarde, que no casa demasiado bien con ninguna teoría de los *assiettes fiscales* si mantenemos la hipótesis de que estos últimos se derrumbaron en algún momento. Parece como si, a pesar de la hostilidad que sienten Durliat y Magnou-Nortier hacia la teoría clásica de los polípticos, hubieran asimilado uno de sus elementos menos convincentes, a saber, la idea de que el gobierno de las fincas tenía que estar necesariamente organizado en estructuras rígidas e inmutables. En última instancia, todo lo que necesitaban los propietarios de fincas era la producción de sus trabajadores agrícolas y podían obtenerla a través de procedimientos muy diversos, en ocasiones dentro de la misma finca o incluso de la misma tenencia. También podría argumentarse que, dado que se trata de conclusiones obtenidas únicamente a partir de ejemplos italianos, constituyen una respuesta insuficiente para un libro cuyos argumentos acerca de la época postromana están centrados en Francia. No obstante, Durliat sostiene con firmeza que la Italia posterior al año 550 se ajustaba a su modelo (por ejemplo, pp. 153-200); en cualquier caso, si sus argumentos, tal como están construidos, no funcionan ni para Italia ni para Francia, puede afirmarse que han fracasado. Los ejemplos que he mencionado trataban de mostrar, ante todo, que las conclusiones de carácter general en torno a la cuestión agraria de Durliat no se sostienen; sus textos sólo describen una economía rural per-

[15] Un examen de esta cuestión puede hallarse en B. ANDREOLLI y M. MONTANARI, *L'azienda curtense in Italia*, Bolonia, 1983; P. TOUBERT, «Il sistema curtense», *Storia d'Italia, Annali* 6 (1983), pp. 5-63; C. J. WICKHAM, *The Mountains and the City*, Oxford, 1988, pp. 68-84.

[16] Por ejemplo, Wickham, *The Mountains and the City*, cit., pp. 221-235.

fectamente coherente si se contemplan como la descripción de posesión de tierras y no de territorios fiscales.

Incluso aunque Durliat tuviera razón en el tema de los *fundi* del bajo Imperio, aún quedarían dos importantes problemas por resolver en su exposición. El primero de ellos es ¿qué pasa con la propiedad del suelo? Los *coloni* del relato de Durliat no son, según afirma, arrendatarios: son terratenientes contribuyentes. También cree que la esclavitud rural era relativamente poco importante en el bajo Imperio (pp. 20, 176; en este punto, que actualmente está siendo objeto de acalorados debates, estoy completamente de acuerdo con él, al menos en la medida en que Durliat se refiere a plantaciones de esclavos). ¿Quién queda entonces para cultivar las propiedades de los no campesinos? No es sólo que la gran propiedad pase a estar mal documentada; es que desaparece. Pero nuestras fuentes no recogen esta revolución en comparación con el mundo de Columela y Plinio: ¿no debía haberla mencionado alguien alrededor de 300? Esta descripción también obvia, por ejemplo, a Paladio, cuyo tratado del siglo V carecería de sentido si se interpretara de esta forma[17]. No concibo cómo puede eludirse la conclusión de que, al menos en ocasiones, los *coloni* eran arrendatarios —si es que no lo eran siempre (como efectivamente ocurría según Columela y Plinio). Pero entonces la posición de Durliat comienza a descomponerse por el otro extremo: si algunos *coloni* podían ser arrendatarios, entonces algunos de los *domini, patroni* y *possessores* del *Codex Theodosianus* debían ser propietarios. No creo que la teoría de Durliat del *assiette fiscale* pueda sobrevivir a estas observaciones, al menos en la versión global que presenta el libro que estamos comentando.

Pasemos ahora al segundo problema. La palabra *possessio* puede significar varias cosas al mismo tiempo, tanto entonces como ahora. Es posible que uno de esos significados pudiera ser el de territorio con un componente fiscal: yo no descartaría esa posibilidad *a priori*. Pero si es así, resulta sorprendente que el estado romano del bajo Imperio (o sus predecesores) escogiera todas las palabras clásicas referentes a la propiedad del suelo disponibles en la época para designar estos *assiettes fiscales*. Como mínimo, habrá que reconocer que los romanos no debían tener una idea muy clara de las diferencias entre «*propriété utile*» y «*propriété éminente*». ¿Por qué los *possessores* no intentaban afirmarse más fuertemente a este último tipo de propiedad, que generalmente era revocable, convirtiéndola en «*propriété utile*»? ¿Por qué

---

[17] PALADIO, *Traité d'agriculture* I, ed., R. Martin, París, 1976, por ejemplo, 1.6. La mejor guía para comprender la tenencia de tierras en este período es D. VERA, «Forme e funzioni della rendita fondiaria nella tarda antichità», en A. Giardina, (ed.), *Società romana e impero tardoantico*, 1, Roma, 1986, pp. 367-447.

[illegible] se reducía (o se devolvía) a los *coloni* propietarios de tierras a la condición de arrendatarios? Ciertamente, cabe suponer que este era precisamente el fenómeno que lamentaba Salviano a mediados del siglo V en Galia; y que entre los ostrogodos de la Italia del siglo VI había individuos que deseaban fervientemente establecerse como propietarios, con o sin el permiso de la ley[18]. La renuencia de los [illegible] romanos a la hora de pagar impuestos sobre sus tierras es de sobra conocida (cfr. pp. 108-110). Pero, ¿quién iba a pagar voluntariamente los impuestos sobre cualquier tipo de propiedad si el Estado (o la ciudad) era incapaz de hacer cumplir esa obligación? Al fin y al cabo, la [illegible] renuencia a cumplir con las obligaciones tributarias está bien documentada en nuestras fuentes, especialmente en la Galia de los siglos VI [illegible]. ¿Cómo es que no se derrumbó todo el sistema durante la confusión de los siglos V al VII, como argumenta Goffart?[19] Las dos versiones de «propiedad» bien pueden, en tales situaciones, converger en una sola: la *possessio* como recaudación de impuestos se vuelve indistinguible de cualquier otra forma de posesión en una situación en la que no hay manera de hacer respetar su carácter revocable, ni siquiera la obligación de contribuir. Cualquier estudioso del feudalismo militar [illegible] mediados de la Edad Media conoce estos hechos y es difícil imaginar que en un entorno descentralizado como el de la Galia de finales del siglo VII, los controles y los balances fueran lo suficientemente sólidos como para evitar estos incidentes. El cuadro es más complejo de lo que Durliat está dispuesto a reconocer[20]. Naturalmente, es posible que los estados, al restaurar su poder tras haber pasado por un periodo de debilidad, restablecieran las cargas fiscales sobre las [illegible] [illegible] volvieran a convertir *de facto* la posesión de tierras en recaudación de impuestos, como sucedía con frecuencia en el mundo islámico[21]. No tengo noticia fehaciente de ningún ejemplo de este tipo de [illegible] realización en occidente durante la Alta Edad Media; pero, en cualquier caso, Durliat no se ocupa de la cuestión. No hay política en el cuadro que Durliat nos presenta; sólo administración[22]. Pero, sea lo que sea

[18] Véase, por ejemplo, SALVIANO, *De gubernatione dei*, ed. G. Lagarrigue, [illegible] vol. V, pp. 17-45; GOFFART, *Barbarians and Romans*, cit., pp. 89-100, [illegible].

[19] Goffart, *Barbarians and Romans*, cit., pp. 228-230, y GOFFART, *Rome's Fall* [illegible] [illegible] (a partir de un artículo publicado en 1982).

[20] Durliat sólo se ocupa de este tipo de temas en el contexto del periodo carolingio; por ejemplo, pp. 260-261; con anterioridad a esta etapa la administración [illegible] [illegible] en pie, pero era lo que había cambiado (pp. 154-162).

[21] Véase, en general, C. Cahen, «L'évolution de l'iqṭā' du IX° au XIII° siècle», [illegible] *ESC* 8 (1953), pp. 25-52.

[22] Durliat desea conscientemente eliminar las crisis políticas: «Alaric, Clovis, [illegible] et les autres n'ont pas "conquis" la Gaule, ils ont imposé à l'empereur de

lo que pensemos de las transformaciones que tuvieron lugar en Occidente del siglo v en adelante, lo que no podemos sostener es que fue un período de poca actividad política.

En este punto, sin embargo, estamos entrando en el período de las invasiones germánicas y de los reinos romano-germánicos que se erigieron a continuación. La imagen de Durliat del bajo Imperio, si bien presenta serios problemas, al menos es coherente y tiene cierta elegancia. Lo que sigue es bastante menos convincente, tanto por las razones que ya hemos mencionado, como por otras nuevas. Sabemos, después de todo, que en las últimas etapas del Imperio había impuestos; y nadie ha discutido la existencia de una cierta continuidad fiscal, aunque de bajo nivel, en los reinos germánicos al menos hasta comienzos del siglo VII. Durliat no saca a relucir ninguna prueba inequívoca de la existencia de un impuesto sobre el suelo tras esa fecha, excepto unas pocas referencias específicas, ya ampliamente reconocidas y analizadas como excepciones, tales como el documento Ardin del 721 (pp. 97-114; en realidad, dedica menos tiempo a Ardin —por ejemplo, p. 173— de lo que yo esperaba y, sorprendentemente, hace pocas referencias a los documentos de Tours del siglo VII, a pesar de que podrían constituir los mejores soportes para una tesis que pretende prolongar la organización de los impuestos sobre la tierra más allá de su punto final tradicional como exacción general en ca. 650)[33]. En cuanto a los carolingios, se limita a enumerar las referencias al *census* que aparecen en los capitulares de forma bastante superficial (pp. 192, 199, 247)[34]. Tampoco resulta muy convincente su argumentación acerca de los gastos del estado, cuya gran escala —tanto en el período romano-germánico como en el carolingio— im-

---

les reconnaître comme ses délégués» [«Alarico, Clodoveo, Teodorico y los demás conquistadores de la Galia obligaron al emperador a reconocerlos como sus delegados»] (p. 186). Algo parecido a la simpatía de los alemanes en Francia durante el período de Vichy, supongo.

33 Acerca de Ardin, véase Goffart, *Rome's Fall*, cit., pp. 243-246 (248-252 acerca de Tours); Magnou-Nortier, «Gestion publique», cit., pp. 300-305; acerca de Tours, véase el estudio más detallado de Durliat, «Qu'est ce qu'un polyptyque?», en *Media in Francia. Recueil de mélanges offerts à K. F. Werner*, París, 1989, pp. 129-138. Adviértase que, en adelante, Durliat se centra en los francos, lo que, si bien resulta perfectamente comprensible, debería disuadirle de introducir arbitrariamente material sobre los ostrogodos o los vándalos —procedente, por fuerza, de épocas muy tempranas— para completar sus argumentos, como hace por ejemplo, en p. 113, n. 117, o p. 148, n. 294.

34 Naturalmente, algunos carolingios organizaron sistemas de impuestos sobre la tierra, como es el caso, bien conocido, de Carlos el Calvo en sus intentos de comprar a los vikingos (pp. 199, 259, 168-169). Véase, en general, A. Dürwächter, *Die Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit*, Colonia, 1962, pp. 335-337, una referencia habitual en las citas de Durliat, por su elenco de ejemplos. Estos ejemplos, no obstante, requieren un análisis más detallado y cuidadoso que el de Durliat. Sus observaciones acerca del Edicto de Pîtres (pp. 277-278) no convencen: véase *infra*.

poco para justificar sus hipótesis acerca del sistema impositivo (pp. 122 ss., 221 ss.). Admite que el gasto secular de las ciudades disminuyó (pp. 128-129, 134-136) e incluso, en cierto sentido, desapareció (pp. 235-238); pero asegura que el ejército siguió suponiendo un enorme gasto y, al menos durante todo el período carolingio, también la administración civil. Si es cierto que los merovingios y los carolingios conservaron un gran ejército permanente remunerado, habrá que reconocerle al estado posromano unas dimensiones financieras que hasta ahora nadie había aceptado. Pero Durliat no ofrece ninguna prueba seria a este respecto para el período merovingio (pp. 126-128) y la fuente secundaria más relevante que cita en este punto, Bachrach, muestra nítidamente que las unidades del ejército permanente tenían poca importancia[25]. En cuanto al período carolingio, el único argumento que nos puede llevar a sostener que el ejército era asalariado es que los *mansi* de los que se sirven los capitulares como unidades elementales para calcular los servicios de armas son, por definición, ingresos fiscales en lugar de bienes raíces (pp. 222-229); Durliat no suministra ninguna otra prueba en apoyo de su afirmación de que el ejército carolingio era asalariado, rozando así el argumento circular. Werner ha sostenido elocuentemente que los carolingios poseían una administración civil bastante más grandiosa de lo que se había pensado hasta hoy[26] y Durliat ha retomado esta hipótesis en una sección relativamente incontrovertible (pp. 230-239) —aunque, todo sea dicho, tiende a dar por sentado de manera un tanto idealista que la totalidad de las instituciones a las que se hace mención en los capitulares funcionaban de forma regular y coherente—. Ésta es, sin duda, una de las razones por las que Werner dio su *imprimatur* al libro en las pp. ix-x; con todo, no me parece que los argumentos de este último exijan tantas modificaciones en la descripción tradicional de las responsabilidades públicas de los grandes terratenientes como ambos historiadores piensan.

En resumen, Durliat no logra demostrar que el estado a gran escala del bajo Imperio y su sistema de impuestos sobrevivieran después del año 600, por lo que la obligación de proporcionar pruebas solventes no recae, como él quisiera, sobre quienes se oponen a sus argumentos acerca de los impuestos del período posromano; lógicamente, habrá que cuestionar la totalidad de las tesis más importantes que aparecen en, al menos, dos tercios del libro. Durliat asegura, en-

---

25 B. S. Bachrach, *Merovingian Military Organization 481-751*, Minneapolis, 1972, por ejemplo, pp. 65-73, 87-90, 110-111.

26 K. F. Werner, «Missi-Marchio-Comes», en W. Paravicini y K. F. Werner (eds.), *Histoire comparée de l'administration (IVe-XVIIIe siècles)*, Munich, 1980, pp. 191-239.

entre otras cosas, que la Iglesia continuó siendo una mera arma administrativa en manos del Estado y que, por lo tanto, cualquier testimonio de actividades financieras de cualquier iglesia es una prueba directa del funcionamiento del poder público (pp. 140-151, 211-212, 139-151); que la palabra *servus* puede significar «propietario libre» (pp. 176-179, 181-183, 280-284); y que los *mansi* carolingios son siempre unidades fiscales, al menos en los capitulares (pp. 195-203, 253-259, 315-321, en otros lugares pueden ser propiedades reales con un tamaño completamente distinto, aproximadamente un cuarto de la magnitud de los *mansi* fiscales: pp. 201-209)[77]. No se trata de tesis superficiales; si Durliat está equivocado en alguna de ellas, toda su teoría se derrumba, porque los documentos eclesiásticos, es decir, los polípticos, son su fuente más importante para la cuestión del funcionamiento en la práctica de los impuestos carolingios sobre la tierra y porque, al fin y al cabo, sólo puede ofrecer alguna prueba si los *coloni* y los *servi* de los *mansi* que aparecen en los polípticos eran realmente propietarios contribuyentes.

No es posible detenerse en cada uno de estos argumentos —por no hablar de los demás— durante el tiempo suficiente como para desvelar todos los problemas que plantean; sólo me ocuparé de algunos de ellos a modo de ejemplos. Para poder proclamar que la Iglesia no era más que un arma del Estado, una de las cosas que Durliat necesita demostrar es que sus tierras eran intercambiables con tierras fiscales. Puede mostrar con facilidad que los reyes proporcionaban gran cantidad de tierras a las iglesias, que se tomaban la molestia de proteger estas tierras eclesiásticas e incluso que, en ocasiones, cuando una iglesia enajenaba su tierra debía consultarles (p. 142 —adviértase que este tipo de consulta aparece claramente en muchísimas transacciones eclesiásticas documentadas en el siglo IX). Pero lo que no puede mostrar tan fácilmente es que los reyes pudieran arrebatar legalmente a las iglesias el control de sus tierras. Cree que puede demostrarlo para el periodo anterior a 750 aproximadamente (pp. 148-149), pero su argumento estriba únicamente en que, a pesar de la larga lista elaborada por Lesne de confiscaciones de tierras eclesiásticas durante el mandato de Carlos Martel y sus predecesores, antes del 700 no existió ningún caso de una iglesia que recurriera a los tribunales para recuperar sus tierras y no hay ninguna protesta documentada contra Carlos Martel durante su vida. «Así pues, se respetó la ley hasta cu-

[77] Es difícil, incluso para Durliat, determinar con seguridad qué tipo de *mansus* aparece en cada fuente (p. 254 n.). Para más información acerca de los mansos, véase, junto con algunos artículos anteriores, J. Durliat, «Le manse dans le polyptyque d'Irminon», en Atsma (ed.), *La Neustrie*, cit., pp. 467-504; y Devroey, «Polyptyques et fiscalité».

mienzos del siglo VIII. *Por lo tanto* cuando un rey se apropiaba de las propiedades de las iglesias debemos concluir que actuaba de conformidad con los principios legales vigentes» (p. 149, las cursivas son mías). Dada la cantidad de documentación variopinta del siglo VII de la que disponemos, se trata de una conclusión bastante ingenua, como también lo es la confusión entre el comportamiento «normal» de los dirigentes y sus poderes legales. Que estos últimos utilizaran las tierras de la Iglesia siempre que podían salirse con la suya no significa que la Iglesia les *perteneciese*. Carlomán, en el año 744, necesitó el consentimiento de la Iglesia cuando quiso utilizar tierras pertenecientes a esta institución para el ejército y las cesiones no fueron en forma de propiedad permanente sino de *precaria* [tierra de cuya posesión se disfruta provisionalmente] y de arriendo (pp. 149, 242-243). Puede observarse que el conocido lamento de Chilperico I, «*ecce pauper remansit fiscus noster; ecce divitiae nostrae ad ecclesias sunt translatae*» [«he aquí que nuestro fisco permanece pobre, nuestras riquezas han pasado a las iglesias»], citado varias veces por Durliat, no tendría sentido si las *ecclesiae* fueran simplemente departamentos del gobierno. Pero si no lo eran, entonces tampoco se puede considerar que los polípticos eclesiásticos fueran documentos gubernamentales.

La teoría de que los *servi* podían ser propietarios libres también plantea numerosos problemas. El argumento se basa en que, según los polípticos carolingios, no sólo los *coloni* debían prestar servicios en las *villae* y *mansi* de la Iglesia; también sobre los *servi* pesaban cargas, tanto en los *mansi ingenuiles* [libres] como en los *mansi serviles* [serviles]. Si estos *servi* eran realmente esclavos no podían ser contribuyentes y, por tanto, no se podría sostener fácilmente que las cargas recogidas por los polípticos fueran impuestos. Durliat desarrolla aquí el argumento de Magnou-Nortier según el cual los *servi* podían ser gente que había enajenado parte de su posición social y en adelante debía servicios (*servitium*) de diverso tipo (pp. 176-179)[28]; más adelante añade que, probablemente, estos *servi* no eran más que una subclase mal definida de los *coloni* (p. 283: «un *servus* es alguien a quien el estado ha puesto al servicio de una institución y que se libera de sus obligaciones fiscales trabajando en su propio provecho»). En ningún momento se aducen las razones exactas por las que, para designar a los pequeños propietarios se utilizaba el mismo término que se empleaba para referirse a los esclavos y ello en un período en el que la esclavitud aún existía como categoría legal (una categoría muy temida por los hombres libres, como atestiguan numerosos juicios del siglo IX). Menos aún se explica cómo sabe Durliat que los *servi* concretos mencionados en los polípticos, y los *servi* y *mancipia* que apa-

[28] Magnou-Nortier, «Gestion publique», cit., pp. 297-279.

recen en numerosos diplomas y documentos privados no son precisamente estos esclavos (cfr. p. 178). En uno de los formularios de Marculfo, un hombre que se presenta ante un *dominus* [señor] conviene en que podrá ser tratado como los demás *servi*, incluso ser vendido; Durliat glosa que esta última penalidad sólo se produciría en un caso grave de mala conducta o de «total insolvencia» (p. 183), pero la interpretación no es convincente —Marculfo muestra que una persona que se halla en esa situación se ha convertido en «siervo» en el sentido medieval más tradicional[19] (en cualquier caso, siempre cabe preguntar, entre otras cosas, por qué estas gentes, que podían enajenar su posición social, no alienaban su tierra, convirtiéndose así en arrendatarios. Durliat menciona en alguna ocasión esta posibilidad, por ejemplo p. 182, pero nunca la desarrolla).

En realidad, toda la argumentación de Durliat acerca de los *coloni* y los *servi* basada en los polípticos (pp. 274-284) es inadecuada. Durliat ha dividido su libro en tres secciones, tardorromana, romano-germánica y carolingia, todas ellas con los mismos subtítulos y con argumentos muy parecidos. Cuando alcanza la sección dedicada a los carolingios tiende a dar por sentado que ya ha probado suficientemente que los *mansi* y *villae* eran *assiettes fiscales*, al igual que lo eran anteriormente *fundi* y *possessiones*, y que los *coloni* eran propietarios; por tanto, poco es lo que añaden a su documentación los capítulos que tratan de los carolingios, excepto algunas hipótesis acerca de cómo podría haber funcionado la administración de capitulares y polípticos a la luz de sus teorías (por ejemplo, pp. 203-209). El hecho de que esos textos, a pesar de su extensión y su naturaleza pormenorizada, no añadan ninguna prueba inequívoca que respalde su interpretación no parece preocuparle. Tampoco considera necesario ampliar su base de datos con los relatos del siglo IX (que poco es lo que dicen acerca del sistema de impuestos, pero ¿realmente cabía esperar que dijeran algo más? Al fin y al cabo, Gregorio de Tours así lo hizo) o con los documentos que atestiguan la ingente cantidad de transacciones privadas de tierras. A lo sumo, emplea el cartulario de Lorsch, aunque de una forma bastante poco sistemática; sostiene que este documento informa de la existencia de pequeños propietarios en áreas en las que el políptico de Lorsch sólo enumera *coloni*, pero sin ofrecer ningún detalle (pp. 274-275), y arguye que los *mancipia* aliena-

19 *Marculfi Formulae*, 2.28, en K. Zeumer (ed.), *Formulae merowingici et karolini aevi*, Hanover, 1886, p. 93. En el documento se afirma que si el servidor no cumple la voluntad de su señor o se niega a cumplir o su *servitium*, puede ser disciplinado por cualquier modo, incluida su venta. No ofrece ningún indicio que nos conduzca a pensar que el siervo conserva la posesión de alguna tierra y establece rotundamente que carece de ella. Personalmente, no puedo comprender en qué se basa la lectura de Durliat.

dos con *suis possessionibus* [sus posesiones] que aparecen en el cartulario debían ser propietarios de tierras cuyos *assiettes* fiscales eran detentados por *propriétaires éminentes*, ya que de no ser así las *possessiones* no podrían ser «suyas» (p. 276; véase también p. 275, donde se asegura que los términos *suus* y *eorum* tenían que significar «perteneciente a las personas como propiedad total», y no «solo asociado con ellas»). No obstante, si analizamos los documentos privados de manera más sistemática, veremos cómo al menos una parte de las tesis de Durliat se vuelven bastante cuestionables. Ya he citado algunos documentos italianos en torno a la cuestión general del concepto de propiedad; terminaré esta sección volviendo sobre ellos para examinar algunos ejemplos referentes a la tenencia de tierras.

Tomemos los inventarios de la catedral de Lucca, que datan del siglo IX. El primero de ellos tiene una forma bastante típica (aunque relativamente abreviada) de políptico: va enumerando las propiedades línea a línea, en algunas ocasiones con un estilo que recuerda al *Brevium exempla* («*Invenimus in villa Vecclhiano: curte indominicata, casa I*») de Carlomagno, y en otras con un estilo más sencillo («*De Sugrominio: terra indominicata ad seminandum sistariorum XII*» [encontramos en la *villa* de Vecchiano: una hacienda y una casa. En cuanto a Sugromigno: tierra señorial suficiente para sembrar doce *sextarii* (de grano)»]. Cada línea incluye *manentes* que deben ciertas cargas, normalmente enumeradas al final del párrafo. El segundo inventario recoge las tierras distribuidas en beneficio entre los vasallos aristocráticos del obispo, y los párrafos están divididos primero por beneficios y después por localidades. Una vez más, los varones de cada lugar suelen denominarse *manentes*, que es uno de los equivalentes normales de la Italia del siglo IX para el término franco *[illegible]*. La organización agraria en Italia era, como ya se ha advertido, mucho menos rígida que en los fiscos de St Germain-des-Prés, pero el tipo de estructura de las fincas sí que podían guardar, cuando menos, cierta analogía, por ejemplo, los arrendatarios de Lucca debían *operae* [servicios en trabajo] en las reservas (*indominicatae* y sus [illegible]). Durliat no vacilaría en considerar esos documentos como descripciones del mismo mundo que aparece en cualquiera de los polípticos, más imprecisos, del norte. Pero se trata de Italia y disponemos de otros documentos acerca de Lucca además de los inventarios. En concreto, disponemos de más de doscientos contratos de arrendamiento de labradores del siglo IX. Algunos de ellos se refieren a labradores que aparecían mencionados en los inventarios; las ano[illegible]. En el año 867, el obispo de Lucca arrendó tierras (*res*) en Cascio a un hombre llamado Leoprando a cambio de una renta en vino, dinero, servicios en trabajo y *exenia* (regalos anuales,

una oveja y telas); en el segundo inventario se enumera la misma lista (excepto los *exenia*) referida al mismo hombre. En el 893, el obispo arrendó una *casa et res* (un equivalente al *mansus* franco: Durliat, p. 193) en Segromigno al sucesor de un tal Liusprando que aparece nombrado en el primer inventario; el contrato de arrendamiento menciona rentas en vino, aceite y trabajo, y el inventario recoge la misma renta, aunque en esta ocasión añade algunas cargas extra. La cuestión estriba en que en esos contratos de arrendamiento agrario se trata nítidamente de campesinos: se les cedía (la frase es *livellario nomine dare*) una propiedad *ad laborandum et gubernandum et meliorandum* [para trabajarla, gobernarla y mejorarla]: a menudo era el obispo quien los establecía en estas propiedades si sus predecesores habían muerto sin dejar herederos: debían pagar una renta por la propiedad (*censum* o *pensionem reddere*) y cumplir todas las condiciones habituales. No eran propietarios. Y, sin embargo, aparecen en los inventarios de la misma forma en que los *coloni* aparecen en los polípticos francos[30]. Durliat encuentra un ejemplo de *coloni* que venden tierra en el Edicto de Pitres de 864 (pp. 277-278) y lo utiliza como prueba de que los *coloni* eran propietarios. Es la única prueba en apoyo de esta tesis que desarrolla en la sección de su libro dedicada a los carolingios. No obstante, yo no interpretaría el texto de la misma manera, ya que los arrendatarios libres podían vender sus tenencias en diversas zonas de la Europa medieval siempre y cuando alguien siguiera pagando la renta, así como tampoco admito que la frase *censum ad partem dominicam* que aparece en el Edicto de Pitres tenga que referirse necesariamente a un impuesto en vez de a una renta. Pero aun en el caso de que admitiéramos su interpretación, lo más que probaría es que *algunos coloni* eran propietarios y pagaban impuestos. Al fin y al cabo, prácticamente cualquier cosa era posible en esa confusión de realidades locales discordantes en que consistió la Alta Edad Media. El problema estriba en que la teoría de Durliat se basa en la tesis de que *todos* ellos eran propietarios; y, como hemos visto, mis ejemplos de Lucca desmienten claramente este argumento. Durliat podría objetar que mis ejemplos son eclesiásticos y, por tanto, públicos, y que los vasallos en tierra fiscal eran diferentes de los vasallos en tierra privada. Naturalmente, no existen polípticos laicos privados; pero sí hay unos pocos contratos de arrendamiento italianos entre laicos muy se-

[30] Para las citas de los inventarios, véase A. Castagnetti et al. (eds.), *Inventari altomedievali di terre, coloni e redditi*, Roma, 1979, respectivamente pp. 213, 214, 232 (Leoprandus), p. 215 (Liusprandus). Para los contratos, D. Barsocchini (ed.), *Memorie e documenti per servire all'istoria del ducato di Lucca*, vol. V, Lucca, 1837, n. 801, 988; y para un comentario general, B. ANDREOLLI, «Contratti agrari e patti colonici nella Lucchesia dei secoli VIII e IX», *Studi medievali* 19 (1978), pp. 69-158.

... los que he citado de Lucca[31]. No creo que Durliat pueda ... completamente todas las pruebas existentes para Italia como ... historien ayant conduit une enquête systématique» [«un ... historiador que lleva a cabo una investigación sistemática»] ... y concluir que sus teorías fiscales funcionan en este caso. ... una vez más, al fracasar en Italia, sus argumentos referentes a ... también se derrumban.

No sería adecuado continuar por este camino; una discusión más ... abrumaría a los convencidos y, posiblemente, no lograría per... a quienes no lo están. No creo que Durliat haya conseguido de... ninguno de sus argumentos principales. Creo que todo lo que ... carolingios llevaron a cabo, hasta las recaudaciones de Carlos el ... para pagar a los vikingos, fueron unas pocas exacciones frag... y ocasionales en las tierras de los propietarios libres. No ... admitir que todas las menciones de grandes terratenientes que ... en las fuentes se refieran, en realidad, a recaudadores y ad... ministradores de impuestos, ni que los grandes latifundios desapare... en el siglo IX al igual que, supuestamente, lo habían hecho en ... siglo IV. Aún menos puedo imaginar que esos recaudadores, si es ... existieron, no sometieran nunca a los campesinos que tenían bajo ... mando a una forma de servidumbre más sistemática (quizás como ... el formulario de Marculfo citado más arriba). Al igual que Durliat, ... yo suscribo la teoría de que los carolingios dependían ente... ramente del pillaje (pp. 264, 286-287); la propiedad de tierras consti... un recurso más estable y sistemático de lo que algunos historia... dores, más románticos, han supuesto. Pero lo que Durliat pretendía ... convertir a los carolingios en auténticos emperadores romanos y ... modo alguno ha conseguido probar sus tesis.

Para concluir, me gustaría apuntar algunas cuestiones más gene... rales. Lo que le interesa a Durliat es la *continuidad*. Cuando no ... probar que algo ha cambiado (por ejemplo, la decadencia de ... municipios y circunscripciones), da por sentado que ha perma... necido igual. De este modo, la totalidad del período queda homoge... neizada; las diferencias temporales y espaciales desaparecen. En ... Francia, según Durliat, nada cambió realmente hasta el año 888, fe... cha en la que habría tenido lugar una involución del estado que tal ... vez fue sólo parcial y que, en cualquier caso, aparece oscuramente ... caracterizada (pp. 8, 261, 289). El panorama que nos presenta es

[31] Por ejemplo, L. Schiaparelli (ed.), *Codice diplomatico longobardo* I-II, Roma, 1929-1933, nn. 263-264 (a. 772). Es preciso añadir que los esfuerzos que rea... Durliat para mostrar que existió un gran número de campesinos propietarios en la ... Edad Media, como arguye en distintas ocasiones, me parecen plenamente perti... nentes. La cuestión estriba en que existían junto a los *grandes domaines*, y no en ellos.

poco convincente y depende enteramente del modo en que Durliat se concentra firmemente en las normas administrativas. Hay que reconocerle a Durliat el mérito de haberse centrado en un área de investigación que había sido descuidada (pp. 285-286); pero, desde luego, no es el único tema que cuenta. El *resto* de la historia desmiente sus teorías. Por ejemplo, si la ocupación germana no fue más que un mero cambio administrativo, ¿a qué se debe el palmario descenso del nivel de documentación del período altomedieval? (Los papiros romanos existían a millones, como cualquier egiptólogo sabe; en cambio, nadie se atreve a sostener lo mismo acerca de los pergaminos del siglo VIII. Parece pertinente recordar aquí que los pergaminos se conservan mejor que los papiros). Además, y lo que tal vez sea más importante, si los merovingios y los carolingios tenían los mismos recursos que Diocleciano o Teodosio, aunque fuera en una zona algo más restringida, ¿por qué fue tan poca la repercusión en la cultura material de la Alta Edad Media? El Imperio romano estaba repleto de artículos elaborados por artesanos que circulaban por distintas rutas; se ha encontrado gran cantidad de cerámica romana en excavaciones correspondientes a todos los períodos imperiales, buena parte de la cual había sido producida en la zona central y después trasladada hasta lugares muy apartados, como África o España. No hallamos ninguno de estos fenómenos en la Alta Edad Media; el nivel tecnológico descendió (y en algunas zonas se vino completamente abajo); la distribución geográfica de objetos arqueológicos está mucho más localizada y su cantidad sufrió un serio menoscabo. La técnica de la edificación experimentó cambios aún más drásticos: nadie ha hallado jamás edificios pertenecientes a la Alta Edad Media que se adecuen a los ordenamientos habituales de las villas romanas, por ejemplo. Incluso Aquisgrán, el foco central de la organización del estado de Carlomagno, no resulta tan impresionante si se compara con ciudades romanas como Rávena o Milán o incluso Tréveris. ¿Puede haber acaso otra explicación para todas estas mutaciones que no sea una crisis que afectó al sistema social en su totalidad?

Muchos arqueólogos me consideran un continuista. Por ejemplo, estoy de acuerdo con Durliat en que esta decadencia material es muy distinta del abandono total (p. 100), al igual que estoy de acuerdo con él en que la reconstrucción de acueductos revela que las capacidades técnicas no se habían perdido en todas partes durante la Alta Edad Media (pp. 236-237)[13]. Sin embargo, sigo afirmando que poner la Alta

[13] En este punto, puede ser pertinente mencionar algunos de mis artículos que plantean una imagen alternativa de la Alta Edad Media, puesto que mis argumentos parten de lo que en ellos se dice: «The other transition», *PP* 103 (1984), pp. 3-36; «L'Italia e l'alto medioevo», *Archeologia medievale* 15 (1988), pp. 105-124; «Mutations et

Edad Media en el mismo plano que el Imperio romano, en cualquier sentido material, es un soberano disparate. No es posible que un período tan escasamente documentado y con tan pocos vestigios materiales sea considerado el digno sucesor, sin modificaciones de por medio, de un período cuyos restos aún permanecen en pie a lo largo y ancho de Europa. Todo el marco material y documental de la Alta Edad Media es insignificante según la perspectiva de Durliat. En su mundo, no sólo la política, sino la historia misma se han desvanecido.

Llegados a este punto, me veo limitado al tipo de afirmaciones retóricas que había rechazado al comienzo de este artículo. Pero las razones que han llevado a Durliat a pergeñar una teoría tan desconcertante y apoyada sobre una base tan precaria escapan totalmente a mi comprensión. Sus considerables esfuerzos intelectuales (esto, al menos, hay que reconocérselo, ya que ha sido notoriamente coherente y ha retomado una tradición historiográfica quasiuniversal) han sido en vano. Durliat es un historiador serio y metódico, como atestiguan muchas de sus obras[31]; pero este libro es un gigantesco desacierto.

[illegible] aux environs de l'an mil», *Médiévales* 21 (1991), pp. 27-38; «Problems of comparing rural societies in early medieval western Europe», *Transactions of the Royal Historical Society* serie 6.ª, II (1992). El primero, el segundo y el cuarto de estos artículos aparecen también en Wickham, *Land and Power*, Londres, 1994.

[31] Véase, por ejemplo, n. 5, *supra*; entre sus artículos dedicados a la cuestión fiscal me gustaría mencionar «Les attributions civiles des évêques mérovingiens: l'exemple de Didier, évêque de Cahors (630-655)», *Annales du Midi* 91 (1979), pp. 237-254, que conserva su valor con independencia de que se acepte o no las teorías subyacentes.

4

LA DECADENCIA DEL IMPERIO ROMANO DE OCCIDENTE

Richard Hodges y David Whitehouse

Pirenne llegó a dos conclusiones de amplio alcance:

1. Las invasiones germánicas no destruyeron la unidad mediterránea del mundo antiguo, ni tampoco eliminaron los rasgos que suelen considerarse esenciales de la cultura romana tal como aún existía en el siglo V.
2. La causa de la ruptura con la tradición de la Antigüedad fue el rápido e inesperado avance del Islam[1].

El propósito de este capítulo y del siguiente [del libro de Hodges y Whitehouse] es el de examinar estas conclusiones, que compendian la primera parte del libro de Pirenne.

EL COMERCIO A LARGA DISTANCIA

Una de las piedras angulares de la primera conclusión de Pirenne –que el mundo mediterráneo era esencialmente el mismo en el año 600 que en el año 400– es la persistencia del comercio. En el siglo IV, al igual que en períodos anteriores, el comercio era muy intenso y las mercancías circulaban en grandes cantidades a lo largo y ancho del Mediterráneo. ¿Ocurría lo mismo en el año 600? Como historiador que es, Pirenne fundamenta sus tesis casi exclusivamente en la evidencia escrita, utilizando dos tipos de información: acerca de los comerciantes y sobre los artículos con los que comerciaban.

---

[1] Henri PIRENNE, *Mohammed and Charlemagne*, Londres, 1939, p. 284 [ed. cast.: *Mahoma y Carlomagno*, Madrid, Alianza, 1978].

Ocupémonos, en primer lugar, de los comerciantes. Salviano (fallecido *ca.* 484) escribió acerca de los mercaderes sirios de Marsella, y Cesáreo, obispo de Arlès (fallecido en 542), compuso himnos no sólo en latín (para la población local), sino también en griego (para la comunidad extranjera, formada supuestamente por mercaderes). Tenemos noticia de mercaderes en España alrededor de 570 y de judíos, griegos y sirios en Narbona en 589. En cuanto a las mercancías, disponemos de numerosos textos que hacen referencia a artículos del Mediterráneo oriental hallados en las provincias de Occidente en el siglo VI y más adelante. Gregorio de Tours (*ca.* 539-594), por ejemplo, menciona una entrega de vino procedente de Gaza a una iglesia de Lyon para uso eucarístico[2]. Si bien estos datos aislados que confirman la continuación del comercio pueden ser de utilidad, lo cierto es que únicamente lo son hasta cierto punto. Nada nos dicen del *volumen* del comercio; en realidad, el hecho mismo de que mencionen comerciantes y artículos mercantiles implica que nos encontramos ante la excepción y no ante la regla.

Afortunadamente, las pruebas arqueológicas están comenzando a compensar estas deficiencias. Podemos contar los objetos de importación hallados en excavaciones y emplearlos para estimar el volumen del comercio, al tiempo que su ubicación y distribución puede servirnos para calcular el alcance de las redes comerciales. Vamos a centrarnos en tres excavaciones recientes –en Roma, en Cartago y en el pequeño puerto de Luni, al norte de Italia– que pueden ofrecernos gran cantidad de información acerca de la economía de los siglos V y VI.

Roma

La que se ha dado en llamar Schola Praeconum (el nombre es moderno) se yergue a los pies del Palatino, dominando el Circo Máximo. En los años 1978–1980, las excavaciones revelaron que una parte del edificio había sido rellenada deliberadamente con tierra y escombros. El relleno estaba formado por escombros procedentes de la demolición de un edificio bien terminado y por desechos domésticos (y, probablemente, también contenía desperdicios procedentes de algún almacén). Treinta y ocho monedas legibles encontradas indican que el edificio se llenó en el segundo cuarto del siglo V, quizás entre los años *ca.* 430-440[3].

El relleno de la Schola Praeconum contenía una gran cantidad de fragmentos de cerámica: 22.315 piezas con un peso total de 423 kg.

[2] Gregorio DE TOURS, *A History of the Franks*, ed. Lewis Thorpe, Harmondsworth, 1974, p. 411.

[3] D. WHITEHOUSE, G. BAKER, R. REECE y D. REESE, «The Schola Praeconum I: The coins, pottery and fauna», *Papers of the British School at Rome* 50 (1982).

Una parte muy significativa de la cerámica hallada (el 44,6 por 100 de los fragmentos equivalente al 60 por 100 del peso total) estaba formada por ánforas, utilizadas para transportar y almacenar mercancías perecederas, tales como aceite, vino o *garum* (una suerte de salsa de pescado que los romanos consumían en grandes cantidades). Disponemos de la suficiente información acerca de las ánforas romanas y de las arcillas con las que se fabricaban como para inferir a partir de estos datos de qué lugar provienen muchos de los fragmentos. Veamos dos de los análisis de la cerámica hallada en la Schola Praeconum, que hacen especial referencia a las ánforas.

Tipo de cerámica	**% de fragmentos**	**% del peso**
Doméstica	10,6	8,5
Ánforas	44,6	60,0
Sin clasificar	44,8	31,5
Total	100,0	100,0

Tipo de ánfora	**% de fragmentos**	**% del peso**
Norteafricana	42,5	63,0
B IV	20,5	6,9
B II	19,2	14,7
Otras	17,8	15,4
Total	100,0	100,0

Los tres tipos de ánfora más comunes –norteafricana, B IV y B II– proceden de tres zonas diferentes del Mediterráneo. El ánfora norteafricana, fabricada con un material de color rojo ladrillo muy característico y que a veces presenta una superficie blanca, se importaba desde Túnez. Siempre se había supuesto que contenían aceite de oliva y los recientes análisis de los residuos lípidos incrustados en los fragmentos hallados en la Schola Praeconum han confirmado esta hipótesis[4]. Las ánforas B IV también tienen un material distintivo: son de color marrón intenso, con abundante mica y una textura «jabonosa». Las características de la arcilla apuntan al oeste de Turquía como lugar de fabricación, tal vez el valle del Meandro. Las ánforas B II tam-

[4,5] S. Passi, M. C. Rothschild-Boros, P. Fasella, M. Nazzaro-Porro y D. Whitehouse, «An application of high performance liquid chromatography to analysis of lipids in archaeological samples», *Journal of Lipid Research* 22 (1981), pp. 778-784.

bién provienen del Este, posiblemente de Antioquía, en Siria. Las ánforas de la Schola Praeconum, por ende, indican la existencia continuada de comercio marítimo a gran escala entre Roma, el norte de África y el Mediterráneo oriental alrededor de los años 430-440. También constituyen los primeros ejemplos de la importancia de la cerámica por lo que se refiere al estudio del comercio.

Cartago

La Schola Praeconum nos ha permitido hacernos una cierta idea del comercio de larga distancia en la Roma del siglo V; Cartago ampliará los datos para la investigación. Cartago, el principal puerto púnico y romano del Magreb, fue la capital de la provincia imperial de África hasta su caída en manos de los vándalos en 438. Antes de esta fecha, la mayor parte de la abundante cosecha de grano norteafricano destinada a Italia pasaba a través de Cartago, así como ingentes cantidades de aceite de oliva. Los historiadores han sostenido que la conquista de Cartago por parte de Genserico restringió el acceso de Roma a su tradicional granero y la forzó a emplear suministros alternativos, hasta que Belisario recuperó la ciudad para Justiniano en 534. Las vastas excavaciones patrocinadas por la UNESCO han permitido reconsiderar esta imagen tradicional, en particular, los equipos americano e inglés se han concentrado en las fases finales de la ocupación. En el proceso, ambos equipos se han visto obligados a manejar enormes cantidades de cerámica, incluidos cientos de miles de fragmentos de ánforas y después de vajillas de barbotina roja africana (ARS)*. Los análisis preliminares de estos tipos de cerámicas, combinados con estudios paralelos de las monedas, han llevado a M. J. Fulford y a John Riley a ofrecer una interpretación alternativa de los últimos siglos de Cartago[5].

Fulford escribe:

> A comienzos del siglo V (ca. 400-425), tan sólo un 10 por 100 de las ánforas podía atribuirse a fuentes mediterráneas orientales. Este porcentaje se duplica alrededor de los años 475-500 y, en los restos depositados en la época de la invasión de Belisario [...] un 25 o un 30 por 100 de todas las ánforas podía atribuirse con seguridad a las fuentes del Mediterráneo oriental.

Riley ha llegado a la misma conclusión. Pero, sorprendentemente, ambos han mostrado que, después de 534, la proporción de ánforas

---

* ARS, siglas de African Red Slip [N. de los T.].

5.6 M. J. FULFORD, «Carthage: overseas trade and the political economy, *ca.* AD 400-700», *Reading Medieval Studies* 6 (1980), pp. 68-80; J. A. RILEY, «The pottery from the cisterns 1977.1, 1977.2 y 1977.3», en J. H. Humphrey (ed.), *Excavations at Carthage 1977 Conducted by the University of Michigan*. Ann Arbor, 1981, pp. 85-124.

importadas en Cartago se había reducido drásticamente y que, para el año 600, la cantidad de ánforas procedentes del Mediterráneo oriental era prácticamente despreciable. La impresión de que Cartago disfrutaba de una economía boyante a finales del siglo V y comienzos del VI queda en cierta medida confirmada por el considerable número de vajillas ARS de gran calidad halladas en las excavaciones. Finalmente, Fulford señala que las monedas vándalas acuñadas en Cartago circularon extensamente por el Mediterráneo. En cambio, después de que Justiniano restableciera una ceca imperial en Cartago, las monedas acuñadas en el Mediterráneo oriental que se hallaron en la ciudad no sumaban más que una parte minúscula de la totalidad de las monedas recogidas. «De más de 325 monedas bizantinas catalogadas en las excavaciones americanas», escribe Fulford, «sólo ocho proceden de casas de la moneda del este, dos son de Sicilia y dos de Constantina en Numidia». También señala que las ediciones cartaginenses acuñadas tras 533 son bastante escasas en el Mediterráneo[6].

Fulford interpreta estos nuevos indicios arqueológicos de una manera bastante imaginativa. Mantiene que, una vez que la provincia quedó liberada de sus obligaciones para con Roma, le fue posible establecer una animada relación comercial con diversas partes del Mediterráneo. A pesar de que, en la práctica, es posible que decayera la producción agrícola de la provincia, el comercio siguió teniendo gran importancia, pues el excedente ya no tenía por qué exportarse en forma de impuestos o invertirse en edificaciones monumentales. Ciertamente, existen algunas pruebas que indican la decadencia de las tierras de labranza en el siglo V. Sin embargo, una vez que Justiniano reconquistó la ciudad e impuso de nuevo cargas fiscales, la vida comercial decayó y el grano, cuya venta se destinaba al lucro privado durante el mandato de los vándalos, fue requisado para satisfacer las necesidades del Estado.

Las últimas fases de la ocupación de algunos edificios cercanos a las murallas de la ciudad dejan traslucir la lamentable condición en la que se encontraba Cartago durante el siglo VII[7]. Los arqueólogos ingleses desenterraron un edificio de adobe relativamente bien conservado, en forma de L, que data de finales del siglo VI o de comienzos del VII. Tras su abandono, la zona se había utilizado como cementerio. Henry Hurst, quien llevó a cabo la excavación, ha escrito que

> estos entierros de época tardía solían tener lugar en el interior de lo que había sido la zona urbana de Cartago, al igual que ocurría en otros lugares del África bizantina. Generalmente esto se interpreta

---

6.7 Fulford, «Carthage», cit., pp. 71, 74.

7.8 Henry HURST, «Excavations at Carthage 1977-8. Fourth interim report», *Antiquaries Journal* 59 (1979), pp. 19-49, especialmente pp. 44-46.

como signo de un estadio avanzado de decadencia tanto económica como demográfica, como indicio de un período en el que amplias zonas de la ciudad habían comenzado a resultar superfluas y la reglamentación que ordenaba que los cementerios se ubicasen fuera de las murallas de la ciudad se había relajado.

El hallazgo de un edificio de época posterior construido sobre este cementerio se ha interpretado como los restos del lugar de residencia de los refugiados que, huyendo de los árabes, llegaron a la provincia entre los años 695-698. Para entonces, la ciudad no era más que una sombra de lo que había sido; probablemente tenía un aire parecido al de las ciudades industriales en decadencia con las que, hoy en día, empezamos a estar familiarizados.

Luni

La historia tardía de Luni, una pequeña ciudad romana cerca de Spezia, es asombrosamente parecida a la de Cartago. Las minuciosas excavaciones de Bryan Ward-Perkins en el foro central del recinto amurallado han servido para poner al descubierto su historia durante el período posclásico[8]. Hasta el año 400 aproximadamente, la riqueza de Luni se derivaba principalmente de las exportaciones de mármol de Luna (Carrara) extraído de una cantera cercana. El declive del comercio de mármol debió tener un efecto devastador sobre la ciudad que, aun así, sobrevivió en manos bizantinas hasta 640, fecha en la que, finalmente, cayó en posesión de los lombardos. Bajo el mandato lombardo, siguió siendo sede diocesana hasta 1201-1204, cuando el obispado se trasladó a Sarzana. Las excavaciones recientes han sacado a la luz los restos de unas estructuras de madera, probablemente viviendas, que datan del período comprendido entre los siglos V y IX, o incluso posterior, acompañadas de profundos pozos y fosos de residuos.

La arqueología de las últimas etapas romanas de Luni es particularmente interesante ya que las excavaciones, que han sido extremadamente minuciosas, nos proporcionan pistas de lo que podríamos hallar en otros emplazamientos clásicos del Mediterráneo. Los informes provisionales muestran que las últimas viviendas construidas guardaban un sorprendente parecido con las casas de los bárbaros que

---

8.9 Bryan WARD-PERKINS, «Luni – the decline of a Roman town», en H. McK. Blake, T. W. Potter y D. B. Whitehouse (eds.), *Papers in Italian Archaeology* I, BAR supplementary series, Oxford, 1978, pp. 313-321; «Luni: the prosperity of the town and its territory», en G. Barker y R. Hodges (eds.), *Archaeology and Italian Society*, BAR International Series 102, Oxford, 1981, pp. 179-190; «Two Byzantine houses at Luni», *Papers of the British School at Rome* 49 (1981), pp. 91-98.

mejor conocemos, en este período, en Alemania occidental. Sin embargo, el material que quedó incrustado en las delgadas superficies del suelo o que cayó en las áreas de mayor actividad indica que las monedas de cobre «bizantinas» habían continuado en vigor hasta el año 600 aproximadamente. También sabemos que aún se importaban ánforas del Mediterráneo oriental y cristal sirio. Después de 600, el nivel de vida debió sufrir un nuevo deterioro –las importaciones procedentes de otros lugares del Mediterráneo son escasas, si bien los análisis de los residuos no indican variaciones significativas de la dieta.

Bryan Ward-Perkins sostiene que el empobrecimiento de la ciudad tras el desplome del comercio de mármol se debió, en gran medida, al deterioro de los sistemas de drenaje del *territorium* productor de alimentos. Poco a poco, una parte del terreno se fue convirtiendo en una zona pantanosa. Sabemos con certeza que Luni apenas funcionaba como puerto cuando los lombardos derrocaron al último emperador bizantino en 640. La ciudad nunca llegó a abandonarse, aunque tras sus murallas sólo quedara un grupo de viviendas bizantinas, muy diferentes en todos los aspectos de sus predecesoras clásicas. Las excavaciones han despertado un interés considerable, fundamentalmente porque los arqueólogos están comenzando a plantearse si la decadencia de Luni no podría funcionar como modelo de la decadencia de las ciudades clásicas italianas en general. Bryan Ward-Perkins se opone a esta tesis y llama la atención sobre la existencia de pruebas documentales de la supervivencia de otros centros de ciudades similares cercanos a Lucca. No obstante, las pruebas en el caso de Luni son incontrovertibles. Pasara lo que pasara en otros lugares, el puerto desapareció.

Estas imágenes del comercio tardorromano sugieren dos hipótesis de trabajo. En primer lugar, la llegada de los «bárbaros» a finales del siglo IV y principios del V dañó, pero no destruyó el comercio en las zonas central y occidental del Mediterráneo: Roma continuó importando aceite y vino (y muchas otras cosas) tras la invasión goda; es posible que durante la dominación vándala Cartago experimentase un auge en el comercio con Oriente; Luni aún recibía mercancías extranjeras en el siglo VI. Como veremos [más adelante en este libro] los efectos indirectos del comercio mediterráneo en la época de Teodorico llegaron (en forma de monedas y vasijas metálicas) hasta lugares tan lejanos como Suecia. En segundo lugar, no obstante, alrededor del año 600 la situación ya había cambiado totalmente: Cartago prácticamente había abandonado el comercio con Oriente y en Luni habían desaparecido los objetos suntuarios de importación.

Hay que admitir que todo esto no son más que grandes hipótesis construidas a partir de pruebas un tanto endebles. Tal vez podría objetarse que la excavación de una pequeñísima parte de Cartago y de

una porción aún menor de Roma no es muy significativa. Y en cuanto a Luni, al fin y al cabo no era más que una ciudad menor que dependía de un único producto, el mármol. Pues bien, el mero hecho de la decadencia del comercio de mármol habla por sí solo y, como veremos [más adelante, también en este libro], el modelo que proponemos para la zona central del Mediterráneo no es muy diferente del modelo que surge en Oriente. En cualquier caso, la hipótesis de que el comercio intensivo de larga distancia y la economía mercantil se colapsaron en el siglo VI puede probarse por medio de un estudio de los asentamientos rurales en la Italia de los años oscuros.

El asentamiento rural en Italia

La prueba definitiva de un gran cambio social y económico es su detección en el plano regional. Los núcleos individuales como Roma, Cartago o Luni pueden sobrevivir o desmoronarse por razones singulares, pero la suerte de las aldeas y las zonas rurales refleja, sin duda, las tendencias económicas de tipo más general. Por lo tanto, debemos preguntarnos: ¿en qué momento el modelo clásico de asentamiento y uso del suelo fue reemplazado por el modelo medieval?

Fechar los asentamientos rurales, especialmente las pequeñas propiedades, es una tarea notablemente dificultosa, debido a la insuficiencia de objetos fechables, cuya aparición es mucho más habitual en contextos urbanos. La monedas, en particular, son muy escasas en los emplazamientos rurales, puesto que se utilizaban con menor frecuencia que en las ciudades. Dadas las circunstancias, el principal instrumento para determinar la fecha de las granjas y las villas tardorromanas es la cerámica. En la práctica esto quiere decir que nos serviremos de aquellas mercancías de calidad bien estudiadas que han sido halladas también en contextos urbanos acompañadas de monedas y cuya época, por tanto, conocemos. En el Mediterráneo hemos terminado por emplear la cerámica ARS para fechar los restos de los dos últimos siglos de asentamientos clásicos. En 1972, J. W. Hayes publicó un análisis extraordinario de todas las variedades de ARS existentes, junto con las pruebas de su distribución y sus fechas[9]. El catálogo de Hayes permitió establecer la fecha de procedencia de los fragmentos de ARS en períodos relativamente breves, en ocasiones de menos de un siglo. En efecto, la ARS suele constituir un medio más adecuado para fechar yacimientos arqueológicos que las diminutas monedas de bronce acuñadas en Italia, Grecia y Bizancio tras

[9,10] J. W. Hayes, *Late Roman Pottery*, Londres, 1972; *Supplement to Late Roman Pottery*, Londres, 1980.

el año 400. Otras dos clases de cerámica sirvieron también para arrojar luz sobre la cronología de los emplazamientos rurales. La primera es un tipo de cerámica vidriada conocida con el nombre de Forum cuya producción, según las hipótesis más recientes, habría tenido lugar en Roma alrededor del año 600; su forma más frecuente es la de jarras con pico, que suelen tener una graduación de medidas en el propio recipiente y en el asa. La segunda es un producto del sur de Italia, fabricada con diversas formas desde el siglo V hasta el año 1000 o más tarde. Se trata de una cerámica con bandas anchas pintadas de rojo que aparece en los emplazamientos de las villas romanas tardías, en los primeros cementerios cristianos y en asentamientos de la Alta Edad Media. Estas tres clases de cerámica –ARS, Forum y pintada con franjas– resultan esenciales para comprender los modelos cambiantes de los asentamientos rurales[10].

El paisaje clásico del centro y del sur de Italia correspondía al «modelo de asentamiento disperso», a diferencia del modelo de asentamientos concentrados en las cimas de las colinas del período medieval. Naturalmente, existen diversas variaciones tanto del modelo clásico como del medieval y debemos mostrarnos cautelosos ante cualquier generalización. Sin embargo, el cambio desde un modelo de asentamiento consistente en villas y pequeñas propiedades ubicadas en áreas abiertas o desprotegidas hasta un modelo extremadamente concentrado en zonas altas adecuadas para la defensa tuvo un amplísimo alcance, por lo que resulta muy apropiado para el análisis arqueológico. En Italia, diversas exploraciones arqueológicas se han centrado en esta cuestión particular. Dos de ellas resultarán relevantes para nuestro estudio del proceso de cambio socioeconómico que tuvo lugar en el mundo de la Antigüedad tardía.

El primero se produjo en el área situada inmediatamente al norte de Roma conocida como Etruria meridional. Este ambicioso proyecto fue concebido y dirigido por John Ward-Perkins, el director de la British School de Roma desde 1946 hasta 1974. La idea de inspeccionar la Etruria meridional surgió de manera bastante natural. La expansión suburbana de la década de los cincuenta y, en particular, la agricultura mecanizada habían comenzado a modificar el paisaje de la campiña romana, sacando a la luz –y destruyendo– una cantidad sin precedentes de emplazamientos arqueológicos. La respuesta de Ward-Perkins consistió en la planificación de una gigantesca operación de trabajo

---

[10.11] D. B. WHITEHOUSE, «Forum ware», *Medieval Archaeology* 9 (1965), pp. 53-63; «Medieval painted pottery in South and Central Italy», *Medieval Archaeology* 10 (1966), pp. 30-44; «The medieval pottery of Rome» en Blake *et al.* (eds.), *Papers in Italian Archaeology* I, Oxford, 1978, pp. 475-493; «Forum ware again», *Medieval Ceramics* 4 (1980), pp. 13-16.

de campo con el objeto de registrar los emplazamientos antes de que fueran destruidos para siempre. Al finalizar esta operación había bastantes más de dos mil emplazamientos registrados, cuyo tamaño oscilaba entre granjas aisladas y asentamientos enteros, y abarcaban un período comprendido entre la Edad de Bronce y el Renacimiento. La clave para interpretar las inspecciones del terreno está en los objetos fechables –generalmente, fragmentos de cerámica– recogidos en la superficie: si se trata de cerámica del siglo I, el lugar estuvo poblado en el siglo I, y así sucesivamente. Dado que las primeras partes de la exploración de Etruria meridional se completaron antes de la publicación del catálogo de Hayes de las vajillas ARS, los informes iniciales deben utilizarse con cautela. Existen cinco áreas de Etruria meridional investigadas empleando la cronología de Hayes: Eretum, el Ager Veientanus, la Via Gabina, el área Cassia-Clodia y el Ager Faliscus[11].

Hayes dividió la historia del ARS en tres períodos principales en función del material utilizado. Las fechas de los períodos son:

ARS I *ca.* 80-320
ARS II *ca.* 350-450
ARS III *ca.* 450-625

Los estudios de los hallazgos de Eretum, Ager Veientanus, Via Gabina y el área Cassia-Clodia se hicieron públicos de acuerdo con las divisiones de Hayes. El número de emplazamientos con ARS I, ARS II y ARS III puede verse en la siguiente tabla.

	Número de emplazamientos		
Área	**ARS I**	**ARS II**	**ARS III**
Eretum	47	20	7
Ager Veientanus	307	92	46
Via Gabina	27	9	6
Cassia-Clodia	57	10	6
Total	438	131	65

La interpretación más frecuente de los datos es la que asegura que la campiña romana mantuvo una población numerosa y dispersa hasta

[11] El mejor estudio general es el de T. W. POTTER, *The Changing Landscape of South Etruria*, Londres, 1979. En cuanto a los estudios más detallados, véase *Papers of the British School in Rome* 23 (1955), 25 (1957); 29 (1961); 30 (1962); 31 (1963); 33 (1965); 36 (1968); 40 (1972); 41 (1973); 43 (1975); 45 (1977).

el siglo III, momento en que dio comienzo una drástica modificación. En 1968, John Ward-Perkins resumía la situación en el Ager Veientanus como sigue:

> De los 310 *[sic]* emplazamientos que sabemos que estaban poblados a finales del siglo II, unos tres cuartos habían desaparecido un siglo después [...]; en algunas áreas marginales [...] la proporción de emplazamientos desaparecidos es tan elevada que parece razonable suponer que se dejó que muchas de las laderas más abruptas volvieran a su condición de bosques y praderas[12].

Hoy tenemos tres buenas razones para preguntarnos si realmente el siglo III fue un período de cambios dramáticos y, en caso de que así fuera, si no existieron otros. En primer lugar, los datos deshilvanados que hemos recabado de Roma plantean la posibilidad de un veloz descenso demográfico después de 367 aproximadamente. En segundo lugar, la cronología de la ARS ha sido objeto de ciertas revisiones desde la fecha en que se publicó el informe sobe el Ager Veientanus. Y en tercer lugar, la razón más importante de todas: el enorme contraste existente entre el número de emplazamientos con ARS I y ARS II es más acentuado y el contraste entre emplazamientos con ARS II y ARS III más suave debido al hecho de que la cerámica ARS I se utilizó durante unos 240 años y la ARS III durante 175, mientras que la ARS II sólo se empleó durante 100 años.

El estudio del Ager Faliscus responde a nuestra primera objeción[13]. T. W. Potter clasificó el ARS en función de las formas en lugar de hacerlo en función de los materiales empleados, de manera que obtuvo una cronología mas ajustada, con los siguientes resultados:

Fecha	s. II	s. III	s. IV	ss. V-VI
Número de emplazamientos	95	67	31	22

Las cifras indican una reducción del 29 por 100 en el número de emplazamientos con ARS entre los siglos II y III y del 54 por 100 entre los siglos III y IV. A pesar de reflejar una reducción menos drástica que la del 75 por 100 en cien años propuesta por el estudio del Ager Veientanus, la disminución sigue siendo sorprendente; en algún momento entre el siglo III y el IV, la tasa de reducción del número de asentamientos en los que se ha hallado ARS casi se duplicó, pasando

[12.13] A. Kahane, L. Murray-Thriepland, y J. B. Ward-Perkins, «The Ager Veientanus north and east of Veii». *Papers of the British School at Rome* 36 (1968), pp. 1-218, en p. 152.

[13.14] T. W. Potter, *Changing Landscape*, cit., p. 140.

de un 29 por 100 en un período de cien años a un 54 por 100 en un intervalo similar.

¿Fue éste el único período de rápido descenso? Volvamos sobre los estudios del Eretum, Ager Veientanus, Via Gabina y Cassia-Clodia y consideremos únicamente los emplazamientos en los que aparece *terra sigillata* [piezas pulidas de color rojo brillante hechas de arcilla con dibujos grabados] y ARS I simultáneamente (emplazamientos que, por lo que sabemos, estaban habitados cuando comenzó a usarse el ARS I, alrededor del año 80 d.C.), aquellos en los que aparece ARS I y ARS II (habitados *ca.* 350) y aquellos en los que hay ARS II y ARS III (habitados *ca.* 450).

	Número de emplazamientos		
Área	**ca. 80**	**ca. 350**	**ca. 450**
Eretum	42	20	5
Ager Veientanus	268	91	39
Via Gabina	22	9	6
Cassia-Clodia	45	9	3
Total	377	129	53

Estas cifras indican, pues, las cantidades de emplazamientos de los que sabemos con certeza que estaban ocupados en ciertas fechas determinadas. Entre los años 80 y 350 aproximadamente, el número de emplazamientos conocidos se redujo entre un 52 y un 80 por 100 (la media es de un 66 por 100) en 270 años, y los datos del Ager Faliscus sugieren que las cifras ocultan dos períodos diferenciados de reducción, uno relativamente lento y otro relativamente rápido. Entre los años 350 y 450 aproximadamente, la tasa de reducción oscila entre un 33 por 100 y un 75 (la media es de un 41 por 100). La reducción global entre los años 80 y 450 fue de un 86 por 100.

En números redondos, pues, la cantidad total de pequeñas granjas y villas de la Campagna romana de las que sabemos que estuvieron ocupadas parece haber disminuido en más de un 80 por 100 desde finales del siglo I hasta mediados del siglo V. El descenso comenzó en los siglos II y III y, durante algún tiempo, fue sólo de algo menos del 30 por 100 cada cien años. Entre los siglos III y IV se incrementó hasta un 50 por 100 cada cien años y más adelante continuó descendiendo, aunque a un ritmo más lento.

¿Cómo podemos explicar este fenómeno? Tenemos cinco posibilidades: (1) la primera, muy sencilla, supone una disminución del uso de ARS (recuérdese que nuestras pruebas consisten únicamente en

distribuciones de fragmentos cerámicos); (2) una variación en el modelo de asentamiento que supuso la sustitución de muchos emplazamientos pequeños por unos pocos de mayor tamaño; (3) una migración desde el campo a las ciudades; (4) una migración hacia Roma; (5) una reducción global de la población del campo, de las ciudades y también de Roma.

Ninguna de las tres primeras posibilidades explica satisfactoriamente lo sucedido. Las excavaciones realizadas en Roma revelan que el ARS aún era muy común en los años 430–440 y una disminución a gran escala de su importación parece bastante improbable, al menos en la mayor parte del período en cuestión, a pesar de que la invasión vándala de África pudo haber reducido el suministro, distorsionando así nuestros cálculos de la cantidad de emplazamientos existentes alrededor del año 450; de hecho, en al menos tres excavaciones realizadas en la zona norte del Lacio se ha encontrado ARS de los siglos V o VI. En cuanto a la segunda posibilidad, a pesar del incremento de la proporción de villas en relación al número de micropropiedades familiares, el número total de villas se redujo. Además, en cualquier caso, el cambio se produjo a una escala demasiado pequeña como para absorber a todos los habitantes procedentes de las pequeñas propiedades abandonadas. Por lo que toca a la tercera posibilidad, la escasez de ARS III y de inscripciones tardías en los emplazamientos de las ciudades rurales parece indicar que también su número decreció.

Nos quedan sólo dos posibilidades, la cuarta, migraciones a Roma, y la quinta, una reducción general de la población. Las pruebas existentes señalan que estos fueron los factores clave. Toda la información obtenida a partir de la exploración de Etruria meridional narra la misma historia: una disminución irregular, pero continua del número de emplazamientos rurales con ocupación conocida que, si hemos acertado al rechazar las tres primeras hipótesis posibles, significaría una disminución irregular, pero continua de la población rural. Por otra parte, si las cifras de distribución de subsidios (discutidas más abajo) son, cuando menos, vagamente indicativas, Roma también experimentó un descenso demográfico generalizado, aunque con algunas fases de crecimiento durante el siglo IV y en el segundo cuarto del siglo V. Estas observaciones son coherentes con la idea de que, entre los siglos II o III y mediados del siglo V (o tal vez más tarde), pudo haber tenido lugar una reducción en términos generales de la población, pero en dos ocasiones la población de Roma creció con la llegada de inmigrantes de la campiña romana. Esta disminución de la población total bien pudo haber sido más exigua de lo que hace suponer la reducción en el número de emplazamientos identificados, pero no nos parece plausible considerar que no se produjo *ninguna* reducción.

De hecho, la disminución en más de un 80 por 100 de los emplazamientos conocidos de la campiña romana no fue un fenómeno aislado. El Código Teodosiano cuenta que, sólo en Campania, 528.042 *iugera* (1.332 kilómetros cuadrados) dejaron de estar sujetos a impuestos, de manera que podemos presumir que, para el año 395, habían dejado de estar cultivados. La invasión visigoda exacerbó el problema y en 413 los impuestos sobre las tierras de cultivo se habían reducido en Campania, Toscana, Picenum, Sammium, Bruttium, Calabria y Lucania. En 418 se redujeron de nuevo (a un noveno de su cuantía original) en Campania, Picenum y Toscana. En África la situación es la misma. En el año 422 el área de tierras gravables (es decir, cultivadas) se redujo de 7.425 a 3.768 kilómetros cuadrados en Byzacena: un descenso general del 49 por 100. Aunque C. R. Whittaker nos advierte de que las fuentes son «atroces» y aunque no podamos conocer exactamente la tasa de descenso demográfico que implican las reducciones de tierras gravables, resulta difícil eludir la conclusión de que el modelo clásico de asentamiento disperso sufrió una mutación durante el período final del Imperio[14].

Llegados a este punto, le asalta a uno la tentación de empezar a sospechar de los datos arqueológicos que atestiguan una reducción sustancial de la población. Después de todo, ¿no es posible que la desaparición de la cerámica ARS de finales del siglo VI que facilita el diagnóstico fuera sólo un reflejo de los cambios económicos del Mediterráneo occidental? En otras palabras, ¿no es posible que continuaran existiendo granjas más pequeñas que no podían conseguir, o no se podían permitir, ARS? Chris Wickham, al revisar los datos procedentes de Etruria meridional, fue aún más lejos al afirmar que «un colapso demográfico generalizado es un proceso difícil incluso de imaginar, más aún lo es [...] localizarlo en las pruebas». Y continúa diciendo: «Las fuentes históricas del siglo VIII de las que disponemos, principalmente el *Liber Pontificalis*, no hacen pensar en un abandono del campo»[15].

¿Qué tipos de asentamientos existían cuando desapareció el modelo clásico y, tal como proponemos (a pesar de las tesis de Whittaker, Wickham y otros), se produjo un descenso demográfico real? ¿En qué momento se poblaron las partes elevadas del terreno, rompiendo así con una tradición de mil años?

[14.15] C. R. WHITTAKER, «Agri deserti», en Moses I. Finley (ed.), *Studies in Roman Property*, Cambridge, 1976, pp. 137-165. Por lo que concierne a África, véase Denys PRINGLE, *The Defence of Byzantine Africa from Justinian to the Arab Conquest*, BAR International Series 99, Oxford, 1981, pp. 109-120.

[15.16] C. J. WICKHAM, «Historical and topographical notes on early medieval South Etruria: part II», *Papers of the British School at Rome* 47 (1979), pp. 66-95 y, en particular, p. 86.

La forma de las últimas granjas romanas en Etruria meridional sigue siendo un misterio, ya que el único emplazamiento de este período del que tenemos información –aún provisional– es Anguillara Sabazia, un lugar un tanto anómalo. Se trata de una impresionante estructura en forma de torre, construida en el siglo II, tal vez como residencia campestre de un adinerado habitante de Roma, que fue fortificada para la defensa en algún momento del período que va de 450 a 550. Del terreno contiguo a la cara externa de las murallas se extrajo tierra y roca para construir, al menos en uno de los lados, una profunda zanja de cinco metros de ancho. Probablemente se cegaron las ventanas de la planta baja; actualmente están tapiadas, pero no podemos saber cuándo se produjo esta reforma. Evidentemente, el temor a los bandidos o a una amenaza militar –quizás la invasión goda– llevó a los habitantes del siglo V o VI a construir un refugio[16]. Lo más probable es que los emplazamientos de corte más tradicional se parecieran más al complejo de S. Giovanni di Ruoti, del siglo VI, ubicado en la Basilicata, que actualmente está siendo objeto de una excavación dirigida por el profesor Alistair Small. Reconstruido a una escala imponente alrededor de 460, Ruoti constaba de una unidad residencial bien acabada, un corral y algunas edificaciones auxiliares que estuvieron en funcionamiento hasta el año 525 aproximadamente[17].

La transformación del modelo clásico de asentamiento disperso ha resultado ser un tema de intensos debates en el caso de Etruria meridional. Hace algunos años, el historiador T. S. Brown propuso audazmente que los albores del cambio se remontaban a los últimos años del siglo VI o al siglo VII, cuando la invasión lombarda bajo el mando de Alboino se extendió por Italia[18]. Brown alentó a los arqueólogos a que examinaran las cimas que dominaban los caminos y que podían haberse empleado como refugios para después convertirse en asentamientos permanentes. Efectivamente, hoy disponemos de pruebas de este tipo de asentamientos en puntos altos de finales del siglo VI o del siglo VII, halladas en el límite norte del área de investigación de Etruria meridional. Lo que posibilitó la identificación de los primeros asentamientos de este tipo fue la corrección que asignó a la cerámica Forum una nueva fecha: el período cercano al año 600. Recientemente se ha planteado que una zona de emplazamientos ubicados en cimas de colinas, unos cuarenta kilómetros al norte de Roma,

---

[16.17] David WHITEHOUSE, «Le Mura di S. Stefano, Anguillara Sabazia (Roma). Ultima relazione provvisoria», *Archaeologia Medievale* 9 (1982).

[17.18] Alistair SMALL, «San Giovanni di Ruoti: some problems in the interpretation of the structures», en K. Painter (ed.), *Roman Villas in Italy*, British Museum occasional paper 24, Londres, 1980, pp. 91-109.

[18.19] T. S. BROWN, «Settlement and military policy in Byzantine Italy», en Blake *et al.* (eds.), *Papers in Italian Archaeology*, 1, cit., pp. 323-338.

podría datar precisamente de la época de la invasión lombarda, durante la cual habrían funcionado como parte de un sistema de defensa a gran escala: una serie de «poblados estratégicos» que bloqueaban los accesos a la ciudad, uno de los cuales (en Ponte Nepesino) acaba de descubrirse. Asimismo, está suficientemente probado que bastantes de los asentamientos de «tierras bajas» que se encontraban detrás de esta pantalla protectora permanecieron habitados durante todo el período en cuestión[19].

La inspección de Etruria meridional nos acerca a una explicación de la transición entre el paisaje «clásico» y el «medieval». Con todo, esta mutación del tipo de edificio clásico al medieval continúa siendo un misterio. De igual modo, la única explicación con la que contamos al día de hoy del paso de los emplazamientos dispersos en zonas abiertas a los asentamientos fortificados en puntos altos es la defensa contra los invasores lombardos; esta explicación puede resultar satisfactoria para el cambio que tuvo lugar en los límites de la campiña romana, pero es preciso considerar sus consecuencias en un contexto más amplio. La reciente exploración y las excavaciones de Molise, el Samnium clásico, en la zona centro-este de Italia, han comenzado a ofrecer algunas respuestas. Los equipos de arqueólogos procedentes de la University of Sheffield han llevado a cabo un trabajo muy importante en dos zonas de Molise. Una de las áreas de estudio está situada en el valle del Biferno, que discurre desde los Apeninos hasta el Adriático. La otra se encuentra en el valle del curso alto del Volturno, en las estribaciones de los Apeninos, en el lugar donde tenía sus tierras el monasterio medieval de San Vicenzo al Volturno. Es posible elaborar algunas observaciones previas a la publicación de los informes definitivos sobre los modelos de asentamiento del período tardorromano y de la Alta Edad Media [20]. En primer lugar, en ambas zonas tuvo lugar un marcado descenso en el número de villas (grandes granjas) algo después de 400 (un dato basado en la ARS). Tras esta fecha, sólo existían unos pocos emplazamientos concentrados en el valle del Biferno, junto con unas pocas viviendas de granjeros cercanas al Adriático; en cuanto a la región del Volturno, hasta el momento únicamente se han localizado algunos emplazamientos concentrados muy espaciados. En San Vicenzo, debajo del monasterio del siglo VIII, se ha descubierto un gran complejo de los siglos V o VI. Parece, sin embargo —a no ser que también aquí nos esté llevando a error la ausencia de ARS—, que en el siglo VI, o posiblemente en el VII,

[19] David WHITEHOUSE y Timothy POTTER, «The Byzantine frontier in South Etruria», *Antiquity* 55 (1981), pp. 206-210.

[20] Richard HODGES, «Excavations and survey at San Vicenzo al Volturno, Molise 1981», *Archaeologia Medievale* 9 (1982).

se abandonaron todos o prácticamente todos los emplazamientos abiertos «clásicos» y se cambiaron por ubicaciones en zonas altas. Asimismo, también aquí encontramos indicios de un descenso muy acusado de la población, coherente con las pruebas procedentes de Etruria meridional, ya que comparativamente el número de habitantes de las colinas es pequeño.

Son muchas las razones de este cambio y es posible que nunca queden esclarecidas con precisión. Es posible que el aumento de los impuestos por parte del gobierno bizantino después de que las tropas de Justiniano reconquistaran Italia explique una fase de descenso demográfico en el campo durante el siglo VI. De la misma manera, tampoco podemos ignorar el impacto de la gran peste de 542, que hizo estragos en Bizancio y Europa[21]. Si la Peste Negra acabó con un tercio de la población de Europa en el siglo XIV, ¿cómo saber cuáles fueron sus efectos en el siglo VI? Quizá por ser una población más pequeña se sintió más vulnerable y tal vez por eso buscó refugio en las cimas de las montañas, donde sus hogares serían más fáciles de defender contra las bandas de maleantes. Asimismo, también es probable que en el interior de cada región se produjeran movimientos con el objeto de seleccionar la tierra más adecuada para la producción de alimentos de subsistencia en lugar de cultivos para el comercio, ya que el declive de los mercados urbanos y rurales debió repercutir directamente en las labores de los campesinos en general. La reestructuración del sistema político burocrático romano por parte de las elites germánicas debió acarrear una importante reducción de los impuestos locales, al igual que sucedió en Cartago durante el dominio de los vándalos. Los mercados y los aparatos de gobierno se vieron mermados, los granjeros se vieron obligados a producir no sólo para cubrir sus necesidades básicas, sino también a elaborar artículos manufacturados que antes conseguían a través de la compra o el trueque, y el comercio a larga distancia se desmoronó.

¿Qué aspecto tenían esos nuevos asentamientos en zonas altas? Las excavaciones del valle del Biferno nos ofrecen una respuesta. Santa Maria in Cività es una elevada cima desde la que se domina una zona del río Biferno que puede vadearse o sobre la que puede tenderse un puente[22]. Una inspección de la colina seguida de algunas excavaciones a pequeña escala en 1978, revelaron la existencia de dos

21.22 J.-N. Biraben y J. Le Goff, «The plague in the Early Middle Ages», en R. Foster y O. Ranum (eds.), *The Biology of Man in History*, Baltimore, 1975, pp. 48-80.

22.23 Richard Hodges, Graeme Barker y Keith Wade, «Excavations at D85 (Santa Maria in Cività): an early medieval hilltop settlement in Molise», *Papers of the British School at Rome* 48 (1980), pp. 70-124.

pequeñas agrupaciones de edificios en el interior de un recinto fortificado que abarcaba toda la cumbre. En el punto más elevado había una iglesia modesta. Las excavaciones sugieren que las viviendas se construyeron pegadas a las murallas según un modelo típicamente medieval, con pozos de almacenamiento en una zona situada a diez o veinte metros de las fortificaciones. Las excavaciones también han mostrado que los habitantes tenían acceso a una colección muy limitada de artículos manufacturados que, no obstante, podían obtener en grandes cantidades, y que su dieta, de gran calidad, se componía de una mezcla de carne, cereales y legumbres. Con todo, es evidente que el área protegida de este asentamiento no tenía, en modo alguno, una densidad de población tan elevada como la de las aldeas del siglo X o posteriores. Por el contrario, los vestigios sugieren que no había más de cincuenta habitantes para proteger unas murallas de piedra y madera cuya defensa hubiera requerido unos seiscientos hombres. De hecho, la investigación de Santa Maria in Cività parece revelar que se trataba de un lugar de transición entre los complejos clásicos, en los que unas cuantas casas se agrupaban sin estrecheces, y las aldeas de las colinas de la época medieval. Finalmente, se abandonó Santa Maria in Cività; sus habitantes cambiaron esta villa por un lugar que aún hoy existe en la otra margen del río, Guardialfiera. Este emplazamiento estaba bien protegido y tenía acceso a un área muy amplia de suelo fértil, necesario para satisfacer las demandas de muchos más de cincuenta habitantes. Así pues, aunque en estas dos zonas podamos rastrear hasta los siglos VI o VII los orígenes de la arquitectura vernácula medieval y de la idea de ubicar los asentamientos en lugares elevados, lo cierto es que este fenómeno no se generalizó en la Italia central y meridional hasta el renacimiento económico del siglo X, como resultado de un proceso conocido como *incastellamento* [la reagrupación de la población rural en aldeas fortificadas].

ROMA

¿Y qué fue de Roma, otrora capital del Imperio? Casiodoro, prefecto pretoriano durante los años 523-527, dirigía su mirada hacia el pasado, hacia los tiempos en que Roma era una metrópolis colosal, y escribía:

> El gran número de habitantes de la ciudad de Roma en tiempos pasados resulta evidente si se piensa que requería la provisión de alimentos procedentes de regiones distantes para abastecer sus necesidades. Mientras que las necesidades alimenticias de las ciudades extranjeras se satisfacían con los productos procedentes de las

provincias adyacentes, Roma dependía de productos importados. La longitud de sus murallas, el aforo de los lugares de entretenimiento, el asombroso tamaño de sus baños públicos y el número de sus molinos [...] dan prueba de la multitud de ciudadanos que albergaba[23].

Aparte del abastecimiento de grano, Casiodoro estaba pensando en la muralla aureliana (con una longitud de 18,1 kilómetros), el Coliseo y el Circo Máximo (con capacidades estimadas en 73.000 y 300.000 respectivamente) y en termas como las de Caracalla (que cubrían una superficie de 11 hectáreas) o las de Diocleciano (14 hectáreas). Podría haber añadido también los acueductos, ya que el Anio Vetus, Marcia, Claudia y Anio Novus suministraban, ellos solos, unos 600.000 metros cúbicos de agua al día[24].

Las estimaciones del tamaño máximo alcanzado por la población varían enormemente. Geoffrey Rickman propone una cifra «cercana al millón de habitantes», basándose en la pretensión de Augusto (en *Res Gestae*, 15.2) de haber distribuido alimentos entre 320.000 *plebes* –varones adultos, por definición– urbanos en el año 5 a. C. Peter Brunt, por su parte, calcula que la cantidad de varones adultos debía constituir un 35 por 100 de la población libre en tiempos de Augusto; R. P. Duncan-Jones prefiere hablar de dos séptimos (un 28,6 por 100). Las cifras de Brunt arrojan una población de 914.000 habitantes, mientras que las de Duncan-Jones nos hablan de 1.220.000. Para calcular la población total tenemos que sumar los esclavos, que no cuentan en el cálculo del subsidio. De este modo, en el año 5 a. C. el número de habitantes de Roma no podía andar muy lejos del millón, si es que no era mayor[25].

Aunque es bastante probable que la población experimentara un descenso con el paso del tiempo, Mazzarino propone para finales del siglo IV una cifra cercana a la que se calcula para el año 5 a. C. El cálculo está basado en los pagos a los abastecedores de carne de cerdo en compensación por las pérdidas sufridas durante el transporte. La legislación de 367 establecía que las pérdidas, estimadas en un 15 por 100, debían compensarse con el pago de 17.000 ánforas de vino, siendo un ánfora equivalente a 70 *librae* de carne. Si el 15 por 100 del abastecimiento de carne de cerdo era 70 × 17.000 *librae*, el total as-

---

23.24 Casiodoro, *Variae*, 11. 39.

24.25 D. R. BLACKMAN, «The volume of water delivered by the four great aqueducts of Rome», *Papers of the British School at Rome* 46 (1978), pp. 52-72.

25.26 P. BRUNT, *Italian Manpower, 225 BC-AD 14*, Oxford, 1971, p. 117; R. P. DUNCAN-JONES, *The Economy of the Roman Empire*, Cambridge, 1974, p. 264, n. 4; G. HERMANSEN, «The population of Imperial Rome: the Regionaries», *Historia* 27 (1978), pp. 129-168; S. MAZZARINO, *Aspetti sociali del IV secolo*, Roma, 1951, pp. 230-238; Geoffrey RICKMAN, *The Corn Supply of Ancient Rome*, Oxford, 1980.

cendía a (70 × 17.000 × 100/15) 7.933.333 *librae*. Si una ración era de 25 *librae* al año, como ocurría durante el año 419 (véase más abajo), esto significa que el número de destinatarios era de 7.933.333/25, es decir, 317.333; el número de beneficiarios durante la época de Augusto era de 320.000.

Mazzarino calcula la población de derecho a partir del número de destinatarios del subsidio siguiendo los criterios de Beloch y asumiendo que cada 1.000 varones adultos suponen 796 mujeres y 137 niños (esto es, que los varones adultos sumaban un 51,7 por 100 del total). 317.333 × 100/51,7 son 613.405 personas. Tras tener en cuenta los esclavos y los residentes transitorios, Mazzarino llega a un total de entre 800.000 y un millón de habitantes. Si empleamos la fórmula de Brunt o la de Duncan-Jones la cifra se incrementa aún más. Por ende, en el año 367 las cifras del subsidio sugieren que, una vez más, la población era de casi un millón.

Casiodoro explica que la población había disminuido mucho en su época y 500 años más tarde la cantidad ya era insignificante en comparación con los niveles normales de la época de Augusto; J. C. Russell calcula que, en el siglo X, rondaba los 30.000 habitantes[26]. La importación regular de grano cesó en el siglo VII y es probable que la región del Lacio bastara para suministrar la mayor parte del alimento de la ciudad. Hacia finales del siglo VIII, el *Liber Pontificalis* registra los datos relativos a las propiedades papales de Capracorum, a tan sólo 15 kilómetros de la ciudad, según los cuales esta tierra bastaba para abastecer a Roma de todos los productos básicos que antes debía obtener de distintas zonas del Mediterráneo: grano, vino y aceite de oliva.

Así pues, podemos preguntarnos ¿cuál era la situación de Roma en la Antigüedad tardía?, ¿a qué polo se aproximaba más, al de máxima población dependiente de alimentos importados (por ejemplo, durante el año 367) o al de población escasa con abastecimiento local (como en el siglo VIII)?

Nuestra principal fuente de información sobre Roma es el Código de Teodosio, que incluye la legislación que regula el suministro de carne y pan gratuitos. Hay dos decretos que se refieren al período que aquí nos interesa; uno data de 419 y el otro de 452. El primero establece que los propietarios de casas tenían derecho al equivalente de una ración mensual de carne de cerdo cinco veces al año, para lo cual debían distribuirse 4.000 raciones al día. El número oficial de destinatarios el año 419 era, por tanto, de (4.000 × 30 =) 120.000. El segundo decreto establece que Roma debía contar con un abastecimiento de

[26,27] J. C. RUSSELL, «Late Ancient and Medieval Population», *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series 48, 3 (Filadelfia, 1958), pp. 73; 93.

3.628.000 *librae* de cerdo al año, de las cuales 3.528.000 debían distribuirse gratuitamente a razón de 5 *librae* para un mes, cinco veces al año. El número oficial de destinatarios en el año 452 era, pues, de 3.528.000 / 25, o sea, 141.120[27].

Las siguientes estimaciones proceden de los cálculos de la población de derecho que, equiparando los dueños de casas a varones adultos, emplean las fórmulas propuestas (y admitidas para otros períodos) por Brunt, Duncan-Jones y Mazzarino.

		Población de derecho según el porcentaje de beneficiarios		
Fecha	**Beneficiarios**	**28,6%**	**35%**	**51,7%**
419	120.000	419.568	342.857	232.108
452	141.120	493.427	403.200	272.959

Si admitimos que la población de derecho constituía aproximadamente un 80 por 100 de la población total (como parece que sucedía durante el reinado de Augusto), podemos obtener las siguientes estimaciones del número de habitantes de Roma.

	Población total si el núm. de beneficiarios = x% de la población de derecho		
Fecha	**28,6%**	**35%**	**51,7%**
419	524.460	428.571	290.135
452	616.783	504.000	341.198

Por lo tanto, parece razonable suponer que la población de Roma era de 400.000 ± 25 por 100 en el año 452. Del texto de Casiodoro se deduce que, durante los años 523-527, el número de habitantes había disminuido considerablemente y, entre los siglos VI y IX, la población se vio reducida a unas pocas decenas de miles de personas. Con todo, todas estas estimaciones dependen de una información fragmentaria (e imposible de contrastar). Sería absurdo considerar «exacta» alguna de las cifras. No obstante, apoyan las tesis de que Roma, en su momento de esplendor, tenía más de un millón de habitantes, de que la población se había reducido a la mitad, o incluso a menos de la mitad, para mediados del siglo V y de que, tras esta fe-

[27.28] C. PHARR, *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitution*, Princeton, 1952.

cha, siguió disminuyendo notablemente. El proceso, aunque irregular –Procopio 7.22.9 asegura que Roma fue abandonada durante una fase de la guerra goda–, fue inexorable.

Resumen

Hemos investigado el declive del mundo clásico en el corazón mismo del Imperio de Occidente y ya es hora de volver a las dos hipótesis planteadas más arriba. Las pruebas arqueológicas confirman la opinión de Pirenne de que el ataque lanzado por Alarico contra Roma en el año 410 no fue sino un incidente más en un proceso largo y complejo. Las excavaciones llevadas a cabo en Cartago, Roma, Luni y en otros lugares de Italia han demostrado que la vida comercial persistió (si bien a menor escala) en el Mediterráneo hasta el siglo VI. Pero el número cada vez mayor de pruebas que nos suministran las excavaciones, tanto urbanas como rurales, nos obliga a buscar el deterioro final de Roma en el siglo VI y a considerar el avance árabe posterior al año 630 como la consecuencia, más que como la causa de la catástrofe.

La arqueología secunda la impresión histórica de que, tras un breve período de renacimiento acaecido entre mediados y finales del siglo V, se puso en marcha un proceso irreversible de decadencia. El tamaño de las ciudades y la densidad de población urbana decayeron hasta tal punto que un proceso de esta magnitud habría resultado inimaginable para los administradores del alto Imperio; la base económica del Imperio reunificado de Justiniano tuvo una vida muy breve y pronto pudo verse que se erigía sobre el vacío. El paso del sistema clásico al medieval había comenzado. Los bizantinos exigieron impuestos muy altos para financiar el ejército y el gobierno central en un período de guerras casi continuas, mientras la producción agrícola e industrial decaía y la tensión social, los movimientos de masas y quizá también la peste provocaban un considerable descenso demográfico en el campo. La vida urbana todavía resistió durante algún tiempo, impulsada, creemos, tanto por la actividad comercial individual como por la burocracia local. Pero también las ciudades estaban condenadas al fracaso por los impuestos de Justiniano. El sistema se fue hundiendo paulatinamente. La inestabilidad en el campo, que hoy conocemos gracias a la exploración de regiones como la Etruria meridional y Molise, proporcionó a reyes y jefes tribales procedentes del norte de los Alpes una buena ocasión para hacerse con nuevos territorios en el Mediterráneo y les permitió establecer sus propios sistemas económicos y sociales. Tal vez los últimos escritores clásicos describieron estos sistemas de tal forma que los hacían parecer me-

nos innovadores de lo que eran y es posible que también Pirenne haga demasiado hincapié en la supervivencia de las instituciones romanas. Nosotros no estamos de acuerdo en este punto. Al final del siglo VI, las condiciones en las que se hallaba el Mediterráneo occidental no guardaban apenas semejanzas con las del siglo II. Antes de la llegada de los árabes, la transformación producida ya era prácticamente total.

Los historiadores se muestran escépticos –con razón– respecto a la idea de una «caída demográfica generalizada» que habría durado varios siglos. Al fin y al cabo, a pesar de que la Peste Negra mató a un europeo de cada tres, la población se había recuperado en dos o tres generaciones. Sin embargo, la Peste Negra únicamente destruía a las personas. Tal vez una analogía más adecuada para el Mediterráneo de la Antigüedad tardía sea la Sudamérica del siglo XVI, donde los conquistadores no sólo asesinaron a una enorme cantidad de población, sino que también destruyeron sus sistemas económicos y sociales tradicionales. El resultado fue, de hecho, un desplome demográfico generalizado. En el Mediterráneo, la estructura de la sociedad romana y su economía quedaron socavadas y dos siglos de guerras intermitentes terminaron por absorber todas sus riquezas. El fenómeno de la despoblación, después de todo, no es inconcebible; las ciudades asoladas y el campo devastado sugieren que esto fue lo que ocurrió en el Mediterráneo al final del período romano –y quienes mantienen que este proceso no tuvo lugar son los que deben presentar pruebas.

5

GREGORIO DE TOURS Y CLODOVEO

Ian N. Wood

Durante más de un siglo, la cronología del reinado de Clodoveo ha sido objeto de numerosos debates. Los ataques dirigidos contra el relato de Gregorio de Tours, especialmente por parte de Krusch y van de Vyver, sacaron a la luz la debilidad de los capítulos relacionados con la conversión del rey que aparecen en el Libro Segundo de los *Libri Historiarum* pero, aun así, muchos investigadores importantes continuaron defendiendo la imagen tradicional del reinado de Clodoveo e impidieron que cualquier interpretación alternativa llegara a gozar de un apoyo unánime[1]. En realidad, las conjeturas acerca del bautismo de Clodoveo eran tan poco concluyentes que Tessier propuso una tregua, insistiendo en que la fecha exacta carecía de importancia[2]. No obstante, los historiadores han continuado la discusión en torno a la cronología, controversia en la que Weiss aparece como el representante de una actitud de agudo escepticismo frente al relato de Gregorio[3] y Reydellet desempeña el papel de defensor de la narración del

[1] Véase, especialmente, B. KRUSCH, «Zwei Heiligenleben den Jonas von Susa; II. Die ältere Vita Vedastis und die Taufe Chlodovechs», *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 14 (1893), pp. 427-448; A. VAN DE VYVER, «La victoire contre les Alamans et la conversion de Clovis», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 15 (1936), pp. 859-914, 16 (1937), pp. 35-94; A. VAN DER VYVER, «L'unique victoire contre les Alamans et la conversion de Clovis en 506», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 17 (1938), pp. 793-813. Véase el panorama general de este debate, desde una perspectiva más reciente, que aparece en R. WEISS, *Chlodwigs Taufe: Rheims 508*, Berna y Frankfurt, 1971, pp. 9-14.

[2] G. TESSIER, *Le Baptême de Clovis*, París, 1964, pp. 124-125; G. TESSIER, «La conversion de Clovis et la christianisation des Francs», en *Spoleto* 14, *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo*, Spoleto, 1967, pp. 166-169.

[3] Weiss, *Chlodwigs Taufe*, cit., pp. 15-19.

obispo de Tours[4]. La prolongación del debate es, por sí misma, prueba suficiente de que, *pace* Tessier, la cronología del reinado de Clodoveo sigue siendo una cuestión relevante. De hecho, o bien la cronología influye en la interpretación que se proponga de la vida del monarca franco o bien resulta influida por ésta. Al mismo tiempo, el relato sobre Clodoveo de Gregorio de Tours está íntimamente ligado al propósito que albergaba el historiador y a su concepción de la historia. Es una lástima que las cuestiones historiográficas suscitadas por los *Decem Libri Historiarum* se hayan mantenido separadas del problema histórico de la cronología de Clodoveo. La mayor parte de los mejores trabajos dedicados a Gregorio de Tours han preferido no hacerse cargo de los problemas particulares que suscita su reconstrucción de los acontecimientos[5]. Entretanto, los defensores del relato de Gregorio sobre Clodoveo han tendido a tratarlo como una fuente primaria, a pesar de que los Libros Primero y Segundo de los *Libri Historiarum* son narraciones secundarias, escritas bastante tiempo después de los acontecimientos relatados. En este artículo, intentaré tratar el Clodoveo de Gregorio y el Clodoveo real como aspectos de un mismo problema. Resulta imposible llegar a alguna conclusión firme sobre el reinado del gran merovingio sin examinar las fuentes y los métodos históricos que subyacen al relato de Gregorio. De este modo, espero conseguir arrojar algo de luz sobre los problemas implícitos, aunque tal vez no logre ofrecer soluciones incuestionables.

En la segunda mitad del Libro Segundo de los *Libri Historiarum*, a diferencia de los capítulos iniciales, Gregorio deja de apoyarse en narraciones o crónicas y ello a pesar de que aún tenía acceso a evidencia escrita. En dos ocasiones se remite al lector a las vidas de santos; a la *Vita Remigii* cuando se trata de conocer el relato de cómo el obispo de Reims devolvió la vida a un hombre fallecido[6] y a la *Vita Maxentii* para recabar información de otros milagros realizados por Magencio antes de la batalla de Vouillé[7]. Además de estos textos citados por Gregorio, la inclusión de un milagro relacionado con la basílica de San Hilario en Poitiers podría ser indicio del acceso al *Liber*

---

[4] M. REYDELLET, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire á Isidore de Séville*, Roma, 1981, pp. 95-113.

[5] Es de lamentar la decisión de J. M. WALLACE-HADRILL de no ocuparse de esos problemas: véase *The Long-haired Kings*, Londres, 1962, pp. 49-70, 163-185. Tal vez resulte sintomático de este estado de cosas el hecho de que Reydellet se ocupe del problema de la cronología de Clodoveo en un capítulo dedicado a Avito de Vienne y no en su capítulo, más perspicaz, sobre Gregorio de Tours.

[6] Gregorio DE TOURS, *Libri Historiarum*, ed. B. Krusch y W. Levison, *MGH, SRM*, I, 1, Hanover, 1951, II, 31.

[7] Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 37.

de Virtutibus sancti Hilarii, de Venancio Fortunato, donde aparece la misma historia, si bien los detalles de ambas versiones difieren lo suficiente como para arrojar dudas sobre tal conclusión[8]. Con todo, también hay algunos problemas con las dos *Vitae* que cita explícitamente Gregorio. La *Vita Maxentii* ya no existe y a pesar de que el corpus hagiográfico de obras que en ocasiones se ha atribuido a Venancio Fortunato contiene una *Vita Remedii* que incluye el milagro al que se refiere Gregorio[9], hay otros aspectos de la hagiografía de Remigio que dan que pensar. Tanto en la historia de Fredegario como en la *Vita Remigii* de Hincmaro se afirma que el famoso vaso de Soissons perteneció al obispo de Reims, pero no así en la versión atribuida a Venancio Fortunato[10]. El testimonio de Hincmaro es, lógicamente, bastante sospechoso, pero el de Fredegario parece sugerir que en el siglo VI la historia aún se asociaba con Remigio. Todavía más interesante es la comparación que lleva a cabo Gregorio entre Remigio y Silvestre[11]. Esta imagen está ausente en la primera «Vida de Remigio»; generalmente se cree que Gregorio estudió este paralelismo a partir del material que le proporcionó su lectura de la *Vita Silvestris*, pero no tenemos noticia fehaciente de que hubiera leído esta obra y existen objeciones dignas de tener en cuenta a la hora de atribuir la comparación a la imaginación del obispo de Tours, puesto que Gregorio no dedica mucho espacio a Constantino. En el Libro Primero, cuando describe el reinado del primer emperador cristiano, se refiere al restablecimiento de la paz entre las iglesias, pero se contenta con una única afirmación acerca de la muerte de Fausta y Crispo, acompañada de algunas referencias a la invención de la Vera Cruz y al encargo de la versión métrica de los Evangelios a Juvencus[12]. No es difícil explicar este asombroso silencio. La principal fuente de Gregorio en aquel momento era la crónica de san Jerónimo, que no sólo trata el asesinato de Fausta y Crispo, sino que también asegura que Constantino fue bautizado como arriano[13]. Si acudimos a Orosio, otra de las fuentes que manejaba Gregorio, encontramos una alusión al restablecimiento de la paz entre las iglesias, pero no hallamos ningún detalle de la conversión o del bautismo del empera-

---

[8] *Ibid.*; Venancio Fortunato, *Liber de Virtutibus sancti Hilarii*, ed. B. Krusch, *MGH, AA*, IV, 2, Berlín, 1885, 7.

[9] *Vita Remedii*, ed. B. KRUSCH, *MGH, AA*, IV, 2, 8.

[10] FREDEGARIO, ed. B. Krusch, *MGH, SRM*, II, Hanover, 1888, III, 16; HINCMARO, *Vita Remigii*, ed. B. KRUSCH, *MGH, SRM*, III, Hanover, 1896, p. 11. Véase también G. KURTH, *Histoire poétique des Mérovingiens*, París, 1893, pp. 218-223.

[11] Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 31.

[12] Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., I, 36

[13] JERÓNIMO, *Chronicon*, ed. R. Helm, *Eusebius Werke*, VII, Berlín, 1956, pp. 228-234.

dor[14]. A pesar de su conocimiento de la historiografía cristiana de los siglos V y VI, Gregorio no podía deducir de ésta que Constantino fuera un modelo a seguir[15]. Siendo así, parece difícil considerar que las imágenes de Clodoveo como un nuevo Constantino y de Remigio como un nuevo Silvestre fueran creación de Gregorio. Tal vez aparecían en la *Vita Remigii* a la que tuvo acceso Gregorio; se trata de una hipótesis más verosímil que sostener que el paralelismo entre Remigio y Silvestre pertenecía a la tradición de Reims, mientras que la comparación de Constantino y Clodoveo habría tenido origen en un sermón pronunciado por el propio Remigio con ocasión del bautismo del rey.

Ciertamente, Gregorio tuvo acceso a una obra escrita por Remigio, su carta a Clodoveo acerca de la muerte de Albofledis, que ha pervivido en las *Epistulae Austrasiacae*[16]. No es en modo alguno imposible que existiera una colección de epístolas y sermones debidos a la pluma de Remigio en el siglo VI. Las cartas de Avito de Vienne, junto con sus sermones compuestos para ocasiones especiales, estaban en circulación[17] y constituyen otra de las fuentes de Gregorio a partir de la cual reconstruyó la historia religiosa del reino burgundio en la época de Clodoveo[18]. Para las décadas anteriores, Gregorio recurrió a otra colección epistolar –la de Sidonio Apolinar– y al libro de misa del obispo de Clermont[19]. Aunque estas fuentes proporcionan una información vital, se trata de una colección de datos que ha de manejarse con cautela. Los estudiosos modernos han suministrado una cronología bastante plausible para la correspondencia de Sidonio[20]; por lo que respecta a Gregorio, en cambio, las cartas han tenido que quedar sin fecha. La mayor parte de las obras de Avito permanecen sin datar y aunque el obispo de Tours probablemente tuvo acceso a un mayor número de cartas que el que hoy conservamos, no es pro-

---

[14] OROSIO, *Historiarum adversum paganos Libri*, ed. C. Zangemeister, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. V, Viena, 1882, VII, 28, 1 y 15.

[15] Ni siquiera su conocimiento de Eusebio/Rufino –véase *Liber Historiarum*, IX, 15 y *Liber Vitae Patrum*, ed. W. Arndt y B. Krusch, *MGH, SRM*, 1, 2, Hanover, 1885, VI, 1 y *Liber in Gloria Martyrum* (*ibid.*), 20– parece haber ayudado aquí. Para una traducción de Rufino, véase *Eusebius Werke*, II, ed. E. Schwartz y T. Mommsen, Leipzig, 1908-1909.

[16] GREGORIO, *Liber Historiarum*, cit., II, 31; *Epistulae Austrasiacae*, ed. W. Gundlach, *MGH, Epp.*, III. Berlín, 1892, 1.

[17] I. N. WOOD, «The audience of architecture in post-Roman Gaul», en L. A. S. Butler y R. Morris (eds.), *The Anglo-Saxons Church: Papers on History, Architecture and Archaeology in honour of Dr H. M. Taylor*, Council for British Archaeology, Research Report 60. Londres, 1986, pp. 74-79.

[18] Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 34.

[19] Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 22, 24-25.

[20] Véase la edición a cargo de A. Loyen, París, 1960-1970.

bable que dispusiese de información más adecuada acerca del contexto preciso de cada carta.

La otra gran fuente del relato de Gregorio sobre el reinado de Clodoveo fue, sin duda, la historia oral. Para el historiador moderno, éste es naturalmente el material de más difícil acceso. No hay criterios claros que ayuden a identificar las tradiciones orales y no hay ningún criterio, más allá del sentido común, que sirva para evaluar su validez como pruebas. No obstante, hay algunas ideas que están lo suficientemente claras. En primer lugar, es fácil que una tradición oral adopte un cierto tono épico –y no sólo entre los germanos, también entre los galorromanos–. El relato de Sidonio que narra cómo su cuñado Ecdicius y un grupo de «apenas dieciocho hombres» cabalgaron a través del ejército godo con total impunidad pone a prueba nuestra credulidad, a pesar de que Sidonio le está relatando el incidente al propio Ecdicius[21]. Gregorio de Tours, cuando rememora el relato, habla de cómo repelieron al ejército godo ¡entre diez hombres![22]. Sin lugar a dudas, la historia de cómo Aridius engañó astutamente a Clodoveo y persuadió al rey franco de que llegara a un acuerdo con Gundebaldo, no es más que otra leyenda galorromana[23]. Resulta imposible calibrar cuánto hay en todo esto de legendario y cuánto de fidedigno[24]. Para establecer la fiabilidad de una tradición no basta con poder atribuir sus orígenes a una persona con nombre conocido; esta persona ha podido exagerar o le ha podido fallar la memoria. Algunos historiadores han inferido, bastante razonablemente, que la información habría pasado desde Clotilde a la iglesia de Tours[25], pero incluso en las historias cuyo origen podría ser la propia reina existen rasgos sospechosos que exigen un tratamiento enormemente cauteloso. El relato de la muerte de Chilperico, el exilio de Clotilde, su descubrimiento por parte de los enviados de Clodoveo y la pusilánime aceptación de su matrimonio por parte de Gundebaldo, todo ello ha sido calificado, con justeza, de relato épico[26]. La muerte del padre de Clotilde –que se parece notablemente al posterior asesinato de Segismundo[27]– es difícil de reconciliar con el comentario que Avito dedica a Gunde-

[21] SIDONIO, *ep.*, III, 3.
[22] Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 24.
[23] Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 32.
[24] Disponemos de una posible referencia a Aridius como salvador del reino burgundio en AVITO, *ep.*, 50. En cuanto a la identidad de Aridius/Arigius, véase A. JAHN, *Die Geschichte der Burgundionen und Burgundiens bis zum Ende der I. Dynastie*, Halle 1874, II, pp. 205, 452 n. 3.
[25] Tessier, *Le Baptème de Clovis*, cit., p. 74.
[26] Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 28; KURTH, *Histoire poétique*, cit., p. 237.
[27] Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 28; III, 6; KURTH, *Histoire poétique*, cit., pp. [illegible]

baldo, el supuesto asesino, *«flebatis quondam pietate ineffabili fu nera germanorum»* [«en el pasado, con indescriptible bondad, lloraste las muertes de tus hermanos»][28]. En cuanto al exilio de la princesa, si se acepta la información de Fredegario, todo queda en que se trasladó a vivir a Ginebra[29]; no obstante, este detalle suscita nuevas dudas, ya que, aunque parece que Gundebaldo era el único dirigente del reino burgundio[30], su hermano Godegiselo tenía su residencia en Ginebra –al menos en el año 494[31]. No es fácil entender por qué Gundebaldo habría de mandar a una sobrina, a cuyo padre había asesinado, a una ciudad dominada por su hermano. Tampoco el relato de la venganza de Clotilde contra la familia de Gundebaldo resulta enteramente plausible. Es bastante extraño que esperara unos treinta años, hasta 523, para retomar la cuestión[32]. Gregorio no trata en ningún momento de describir el ataque de Clodoveo al reino burgundio en el año 500 como parte de una contienda de sangre[33] y en cuanto a la tregua con la que terminó la guerra no parece ser el arreglo de una *vendetta*. Es de justicia reconocer que Gregorio atribuye a Clodoveo, así como a Clotilde, la capacidad de guardarse durante décadas un motivo de agravio; cuando al final de su reinado –los detalles accesorios de la tonsura y la ordenación hacen pensar en una fecha posterior a su conversión– Clodoveo mató a Chararico, lo hizo, al parecer, porque en el año 486 este último no le había ayudado contra Siagrio[34]. Al igual que en el caso de la reanudación de la contienda por parte de Clotilde, parece legítimo preguntarse si no se habrá introducido la idea de venganza con el objeto de explicar una acción aparentemente injustificable. Lo cierto es que la cronología propuesta por Gregorio arroja ciertas dudas sobre su interpretación de los acontecimientos.

La tradición oral, que probablemente alimentó el relato de Gregorio acerca de las relaciones entre los merovingios y los guibichungos,

---

[28] AVITO, ed. R. Peiper, *MGH, AA*, VI, 2, Berlín, 1883, *ep.*, 5; Kurth, *Histoire poétique*, cit., pp. 241-242.

[29] Fredegario, cit., III, 18. *Exilium* en Gregorio no parece suponer mucho más; compárese con el *exilium* de Hermenegildo, *Libri Historiarum*, V, 38; VI, 43.

[30] I. N. WOOD, «Kings, kingdoms and consent», en P. H. Sawyer e I. N. Wood (eds.), *Early Medieval Kingship*, Leeds, 1977, pp. 21-22.

[31] ENODIO, *Vita Epifani*, ed. F. Vogel, *MGH, AA*, VII, Berlín, 1885, p. 174.

[32] Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., III, 6; en cuanto a la fecha, véase Mario de AVENCHES, *Crónica*, ed. T. Mommsen, *MGH, AA*, XI, Berlín, 1894. La cronología me lleva a adoptar un punto de vista más escéptico con respecto a esta historia que el de Wallace-Hadrill, *The Long-haired Kings*, cit., p. 131.

[33] Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 32; en cuanto a la fecha, Mario de Avenches. Encuentro que el intento de explicación de Kurth (*Histoire poétique*, cit., pp. 247-248) es poco convincente.

[34] Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 27, 41.

difícilmente puede considerarse fidedigna con independencia de la identidad del supuesto autor de la información. Desprovisto de materiales con los que cotejar sus datos, el historiador moderno no puede desgajar los hechos de su envoltura épica. Para Gregorio seguramente la tradición oral fue tan poco fiable y tan inextricable como las hagiografías y epístolas que tenía a su disposición. De ninguna de estas fuentes de información podía deducir una cronología fidedigna y no es fácil estimar hasta qué punto fue capaz de encajar las historias seleccionadas a partir de fuentes muy diversas en una única narración en la que los episodios estuvieran bien ordenados. El hecho de que el propio Gregorio se enfrentaba a un vacío de datos dignos de confianza puede colegirse claramente a partir de sus intentos de calcular la fecha de la muerte de Clodoveo. Clodoveo, se nos dice, murió cinco años después de Vouillé, esto es, en 512; once años después de que Licinio se convirtiera en obispo de Tours, lo que implica que el fallecimiento tuvo lugar en el año 517 o más tarde incluso; y ciento doce años después de la muerte de san Martín, es decir, en 509[35]. No obstante, los cálculos posteriores de Gregorio sobre los fallecimientos de Teodoberto y Clotario[36] y la fecha del quinto Concilio de Orleáns[37], parecen exigir que el óbito de Clodoveo se produjera en 511-512. Sin embargo, antes de aceptar estas fechas, conviene recordar el hecho de que el rey estaba vivo en la época del primer Concilio de Orleáns que, según datos consulares e indiccionales, tuvo lugar, con seguridad, en 511[38]. Además, el *Liber Pontificalis* recoge el regalo de Clodoveo, consistente en una corona votiva, al santuario de San Pedro durante el pontificado de Hormisdas, o lo que es lo mismo, entre los años 514 y 523[39]. A pesar de que el peso de las pruebas sugiere que Clodoveo murió a finales de 511 o en 512, la confusión cronológica que reflejan los esfuerzos de Gregorio por calcular la fecha indica que el obispo no disponía de testimonios fidedignos en los que basar sus cómputos. Esto es coherente con los argumentos propuestos más arriba, las fuen-

35 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 43. El predecesor de Licinio aún vivía en la época del Concilio de Agde, en 506, al que envió a un representante; véase *Concilia Galliae, A 314-A 506*, ed. C. Munier, *Corpus Christianorum Series Latinorum*, 148, Turnhout, 1963, pp. 214, 219. Otros problemas en torno a la cronología de Licinio aparecen en Weiss, *Chlodwigs Taufe*, cit., p. 17.

36 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., III, 37; IV; 21. W. LEVISON, «Zur Geschichte des Frankenkönigs Chlodowech», en su *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit*, Dusseldorf, 1948, p. 208.

37 Orleáns, V (549), *Concilia Galliae A 511-A 695*, ed. C. de Clercq, *Corpus Christianorum Series Latinorum*, 148 A, Turnhout, 1963, p. 157. Levison, «Zur Geschichte des Frankenkönigs Chlodowech», cit., p. 208.

38 Orleáns, I, pp. 13-15, Levison, «Zur Geschichte des Frankenkönigs Chlodowech», cit., p. 208.

39 *Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, París, 1955, p. 54.

tes conocidas de Gregorio no le habrían suministrado ninguna fecha y tampoco son válidas como pruebas históricas las indicaciones cronológicas de carácter más general que aparecen en la segunda mitad del Libro Segundo de los *Libri Historiarum*, con las posibles excepciones de las fechas quinquenales de la derrota de Siagrio y la guerra turingia[40].

A pesar de la falta de consistencia de la cronología de Gregorio, aún parece posible que su interpretación general del reinado de Clodoveo pueda permanecer en pie. Los móviles de la venganza, aunque cuestionables, no juegan un papel central en un relato que gira, en gran medida, en torno a la figura del rey como un agente de la Providencia, especialmente en lo que concierne a su papel de paladín del catolicismo[41]. Afortunadamente, uno de los aspectos de este tema, el del conflicto entre católicos y arrianos, puede investigarse con detalle. En esencia, la narración de los acontecimientos religiosos del reinado de Clodoveo comienza con la persecución de los católicos instigada por Eurico. La documentación sobre esta cuestión de la que disponía Gregorio consistía en una carta escrita por Sidonio al obispo Basilio y su relato refleja fielmente el del obispo de Clermont[42]. Al mismo tiempo, esta descripción supone una tergiversación considerable. La vehemencia de Sidonio contra la política eclesiástica de Eurico es un *tour de force* retórico. Corresponde a un determinado momento histórico y no constituye, en modo alguno, una escrupulosa descripción de la situación que se vivía después de que los visigodos tomaran el control en Auvernia. De hecho, Gregorio generalizaba a partir de un único caso, por lo que dio lugar a una idea profundamente engañosa[43]. Es posible que el engaño no fuera deliberado –únicamente la minuciosa investigación de Stroheker fue capaz de ofrecer una detallada descripción de la política de Eurico con anterioridad a la publicación de una edición anotada de las epístolas de Sidonio. Con todo, no parece que Gregorio tuviera muchas ganas de retratar al rey visigodo bajo una luz favorable. La caricaturización de Eurico como perseguidor y la descripción de su muerte (manifiestamente incorrecta y para cuya narración prescinde del apoyo de Sidonio) como la rápida venganza de Dios encajaban perfectamente con sus objetivos.

---

[40] Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 27. En algunos manuscritos aparecen dos fechas quinquenales más; *Liber Historiarum*, cit., II, 30, 37. Levison defiende la autenticidad de esas fechas, «Zur Geschichte des Frankenkönigs Chlodowech», cit., pp. 205-207, mientras que Weiss las rechaza, *Chlodwigs Taufe*, cit., p. 16.

[41] Reydellet, *La royauté*, cit., pp. 402-8.

[42] Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 25; SIDONIO, *ep.*, cit., VII, 6.

[43] Para una exposición del error de Gregorio, véase K. F. Stroheker, *Eurich, König der Westgoten*, Stuttgart, 1937, cit., pp. 40-44.

Las exageraciones en la descripción de los monarcas arrianos continúan con la afirmación de que Gundioc, rey de los burgundios, era pariente de Atanarico, el gobernante godo del siglo IV que destaca por su reputación de hostigador[44]. En realidad, ningún historiador ha conseguido nunca establecer de manera satisfactoria una conexión entre ambos y es posible que la afirmación de Gregorio no sea más que una difamación contra la dinastía guibichunga. Si es así, la aserción puede anotarse junto a su referencia engañosa a las muertes de Godegiselo, Gundebaldo y Godomero, de quienes afirma que perdieron sus reinos y sus almas al mismo tiempo[45]; la verdad es que Godegiselo era arriano y murió tratando de derrocar a Gundebaldo[46]; este último, en cambio, parece haber fallecido pacíficamente y como criptocatólico, aunque no llegara a ingresar públicamente en la Iglesia[47]; de la defunción de Godomero no sabemos nada, pero no existen razones para considerarlo un hereje[48].

Sin embargo, el núcleo de la exposición de Gregorio del conflicto entre arrianos y católicos durante este período lo ocupa la narración de la decisión de Clodoveo de atacar a Alarico porque consideraba inaceptable que parte de la Galia estuviera ocupada por herejes[49]. Esta afirmación viene precedida por la narración de la huida de Quintiano, obispo de Rodez, de los arrianos[50]. Sin duda, se espera que ambas cuestiones sean consideradas conjuntamente, de modo que la historia de Quintiano sirva como ilustración de las raíces del intenso odio que sentía Clodoveo por los godos. No obstante, existen razones para creer que la anécdota de Rodez implica una representación falsa de los hechos y que Gregorio habría podido ofrecer una descripción meticulosa de lo sucedido si hubiera armonizado con su propósito. En los *Libri Historiarum* se afirma que Quintiano tuvo problemas con los godos y con las gentes de Rodez porque lo consideraban una de las muchas personas que deseaban vivir bajo mandato franco; en consecuencia, tuvo que huir a Clermont, donde fue recibido por el obispo Eufrasio. Todos estos sucesos se atribuyen al período anterior a la batalla de Vouillé[51]. Desgraciadamente, los acontecimientos y la cronología entran en conflicto. Rodez está demasiado al sur para haber es-

---

44 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 28; cf. II, 4.
45 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., III, *praef.*
46 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 33.
47 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 34; alrededor de 512 Gundebaldo estaba encargando obras teológicas para Avito; véase, por ejemplo, *Contra Eutychianam Haeresim*.
48 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., III, 11.
49 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 37.
50 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 36.
51 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 35-7.

tado al alcance de los francos antes de 508; y si la intención de Quintiano era traicionar a los godos, resulta difícil comprender por qué habría de huir a Clermont, otra ciudad goda. Además, cuando más adelante Quintiano fue nombrado obispo de Clermont fue, según Gregorio, porque al parecer el santo se había exiliado de Rodez a causa de su adhesión a Teuderico[52] tras el ascenso al trono de este último. Esta fecha encaja perfectamente con la de la llegada de Quintiano a Clermont, durante el episcopado de Eufrasio, fallecido alrededor de 515, y tampoco se contradice con la aparición del primero en el Concilio de Orleáns en 511[53]. Entre el año 508 y la muerte de Clodoveo, es muy problable que Rodez estuviera bajo dominio franco[54]. Por lo tanto, Quintiano huyó a Clermont después de que Rodez fuera reconquistada por los godos y, según el *Liber Vitae Patrum*, su huida no se debió en primer lugar a sus simpatías por los francos, sino a su interferencia en el culto de San Amancio, el santo local[55]. Las consecuencias de todo esto aparecen claramente en la disposición del sucesor de Quintiano, Dalmacio, quien estableció que ningún extranjero debía ser consagrado obispo de Rodez[56]. Dado que Quintiano era africano[57], parece más que probable que, como forastero, no prestara la debida atención a la sensibilidad de los habitantes de la zona y que esa fuera la principal causa de sus problemas. En consecuencia, el ejemplo fundamental de los católicos como quintacolumnistas de los francos en un reino arriano ha resultado no ser más que un producto de la imaginación de Gregorio. Más preocupante aún resulta el hecho de que los errores relativos a la interpretación de la historia de Quintiano hayan quedado al descubierto gracias a las pruebas que maneja el propio Gregorio. El relato del obispo de Tours no sólo es erróneo, sino que es deliberadamente fraudulento.

Una vez descartada la interpretación de Gregorio del conflicto entre arrianos y católicos, los testimonios narran una historia mucho más complicada que la que aparece en los *Libri Historiarum*. Se produjeron múltiples quejas dirigidas contra los obispos; Aprunculus de Langres huyó de Dijon a Clermont, tal vez debido al odio burgundio, aunque esta animadversión difícilmente podía vincularse con el temor a los francos, dado que en la época de la huida de Aprunculus este pueblo aún estaba gobernado por un rey pagano –y, en cualquier caso, el obispo huyó hacia el oeste, hacia el reino godo, y no hacia

52 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., III, 2.
53 Orleáns, I, pp. 13-19.
54 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 37.
55 Gregorio, *Liber Vitae Patrum*, cit., IV, 1.
56 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., V, 46.
57 Gregorio, *Liber Vitae Patrum*, cit., IV, 1.

el norte[58]. Las acusaciones de traición dirigidas contra Cesáreo de Arlès durante esta misma época arrojan nueva luz sobre este tipo de denuncias. En estos casos, los principales adversarios de los obispos no eran los godos, sino los cristianos y judíos galorromanos que lanzaban sospechas sobre sus amos con el objeto de deshacerse de los obispos que no eran de su gusto[59]. Dado que el propio Cesáreo procedía de Chalon-sur-Saône, en el reino burgundio, no debía resultar difícil presentar al santo como un posible traidor. En comparación con los acusadores de Cesáreo los godos se comportaban con considerable comedimiento. No se trataba de un conflicto entre arrianos y católicos, sino del fruto de la tensión local en el seno de la *civitas* [ciudad] de Arlès. Este acontecimiento nos proporciona un modelo general mucho más plausible para la interpretación de las acusaciones de traición dirigidas contra los obispos que el ofrecido por Gregorio, aunque es posible que el exilio de Volusiano y de Vero, ambos obispos de la ciudad fronteriza de Tours, se debiera a las sospechas de traición[60].

Con la excepción de una única referencia desprovista de explicación a la *persecutio* [persecución] en los escritos de Avito de Vienne[61], las pruebas de la época parecen sugerir la existencia de una cooperación entre los monarcas arrianos y sus súbditos católicos. La prolija información sobre el reino burgundio de Gundebaldo que nos proporciona Avito ofrece una imagen de armonía, aunque es posible detectar algunos indicios de irritación por lo que concierne al levantamiento y la financiación de iglesias arrianas[62]. Aparte del período de crisis que rodeó las muertes de Boecio y de Símaco[63], existen pocas pruebas que indiquen la existencia de un conflicto en el reino de Teodorico en Italia. El reino visigodo de Alarico II puede considerarse una excepción por lo que toca a las acusaciones de traición y a los casos de huidas y destierros que tuvieron lugar, pero ni el caso de Quintiano ni el de Cesáreo secundan la interpretación de Gregorio de Tours. La supuesta deslealtad del senador Apollinaris puede servir para iluminar la atmósfera de sospecha engendrada por la expansión de Clodoveo, pero

---

[58] Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 23. Para una discusión de ésta y otras acusaciones de traición, véase I. N. WOOD, «Avitus of Vienne: religion and culture in the Auvergne and the Rhône valley, 470-530», tesis doctoral sin publicar, University of Oxford, 1979, pp. 172-176. Una interpretación tradicional aparece en M. ROUCHE, *L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes*, París, 1979, pp. 46-48.

[59] *Vita Caesarii*, ed. B. Krusch, *MGH*, *SRM*, III, Hanover, 1896, I, pp. 21, 29 ss., 36.

[60] Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 26; X, 31.

[61] Avito, cit., *ep.*, 8.

[62] Avito, cit., *ep.*, 7.

[63] H. CHADWICK, *Boethius*, Oxford, 1981, pp. 46-68.

no para vincular el malestar con la cuestión religiosa[64]. En ocasiones, la coincidencia cronológica de la convocatoria del Concilio de Agde y la compilación del Breviario de Alarico en 506 con el estallido de la guerra en 507 ha llevado a pensar que los visigodos habían estado haciendo concesiones a un pueblo desafecto en el transcurso del año 506. Sin embargo, sería más acertado considerar Agde como el logro de Cesáreo y de los galorromanos en la corte; de ahí la presencia del obispo Pedro *de palatio* [del palacio] y la inclusión de plegarias por el rey. Además, las expectativas de un nuevo concilio que habría de tener lugar en Toulouse en 507 indican que Agde se tenía por el comienzo de un período de actividad conciliar y que no fue una concesión provisional a los católicos[65]. En cuanto al Breviario de Alarico, que no afecta al estatuto legal de los galorromanos, difícilmente puede contemplarse como una concesión del rey. Sólo pudo recopilarlo la población romana, probablemente por conveniencia de los administradores, y es muy posible que su publicación haya servido para enaltecer el prestigio de Alarico[66]. En cuanto a la oleada de actividad que tuvo lugar en la Galia visigoda durante 506, más parece una manifestación de confianza en el gobierno que cualquier otra cosa. Mientras tanto, en la corte, un pastor católico ortodoxo estaba dispuesto a ordenar la destrucción de la planta alta de una iglesia católica con el único objeto de mejorar las vistas del palacio[67].

Así pues, el panorama de la época de Clodoveo que dibuja Gregorio necesita urgentemente una revisión. Las razones que motivaron su interpretación parecen relativamente claras. El supuesto vínculo causal entre el catolicismo de Clodoveo y su éxito habría resultado suficientemente obvio para cualquiera que pretendiese hallar indicios de intervención divina en los asuntos humanos y Gregorio, como hagiógrafo consumado y como historiador que había leído a Eusebio y

---

[64] Avito, cit., *epp.*, 24, 51-2; GREGORIO, *Liber Historiarum*, cit., II, 37.

[65] AGDE, ed. C. Munier, pp. 192, 213-219; carta de Cesáreo a Ruricius, *Fausti aliorumque epistulae*, ed. G. Luetjohann, *MGH, AA*, VIII, Berlín, 1887, 12. Rouche expone el argumento tradicional en *L'Aquitaine*, p. 48. Para un minucioso tratamiento del contexto del concilio, véase K. SCHÄFERDIEK, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der westgotischen Staatskirche*, Berlín, 1967, pp. 54-55, 57-58.

[66] P. WORMALD, «*Lex scripta* y *verbum Regis*: Legislation and Germanic kingship from Euric to Cnut», en Sawyer y Woods (eds.), *Early Medieval Kingship*, cit., pp. 133-134. P. D. KING sostiene una concepción opuesta en su *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge 1972), pp. 10-11 y también Rouche, *L'Aquitaine*, cit., p. 48.

[67] GREGORIO, *Liber in Gloria Martyrum*, 91. Es preciso advertir que la legislación romana intentaba evitar que las nuevas edificaciones privaran de luz a las antiguas; *Lex Romana Burgundionum*, ed. L. R. de Salis, *MGH, Leges*, II, 1, Hanover, 1892, xvii, 6.

a Orosio, estaba dispuesto a dar por sentada tal causación[68]. En cualquier caso, la conexión entre el bautismo de Clodoveo y sus victorias ya había sido objeto de atención por parte de Niceto de Tréveris, uno de los sujetos biografiados por Gregorio, en su carta a Clodosvinta, reina de los lombardos[69]. De hecho, Niceto, en su esfuerzo por proporcionar a la reina argumentos con los que convertir a su marido Alboino, iba aún más lejos que Gregorio al interpretar la guerra burgundia de Clodoveo, a la que asignaba una fecha posterior a Vouillé, en clave religiosa. Sin embargo, la idea de que el éxito franco estaba relacionado con un apoyo divino no dependía de que el rey fuera católico. Muy al comienzo del reinado de Clodoveo, Remigio vinculaba el éxito del merovingio, que aún era pagano, con el designio divino[70]. Así pues, la concepción de Clodoveo como agente de la Providencia que mantiene Gregorio no es más que la prolongación natural de las suposiciones de la época relativas a los monarcas triunfantes. Al mismo tiempo, su comprensión del comportamiento y de la suerte de los gobernantes arrianos estaba influida por su convencimiento de que el propio Arrio había sido abatido por el castigo divino en una letrina[71] y por las tradiciones relativas a las persecuciones vándalas que, sin duda, en su origen, habían sido puestas en circulación por los africanos católicos en el exilio[72].

La forma en que las suposiciones de Gregorio concernientes al arrianismo impregnan toda su lectura de los acontecimientos es aún más patente en su descripción de la rebelión de Hermenegildo. Según el obispo de Tours, el príncipe visigodo se había convertido al catolicismo por influencia de su esposa franca, Ingunda, que había sufrido los malos tratos de la madrastra arriana de Hermenegildo, Goiswintha. Al enterarse de la conversión, el rey Leovigildo decidió destruir a su hijo. Abandonado por sus aliados bizantinos Hermenegildo fue capturado y desterrado[73]. No obstante, en España, consiguió ganarse el apoyo de Miro, el rey católico de los suevos de Galicia. Leovigildo organizó una segunda expedición para capturar al príncipe, al que encarceló, desterró y finalmente asesinó[74]. Gregorio escribió la

---

68 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., I, *praef.*, 6, 36, 41; II, *praef.*, 9; V, *praef.*, IX, 15; *Liber in Gloria Martyrum*, 20; *Liber de Virtutibus Sancti Juliani*, ed. W. Arndt y B. Krusch, *MGH, SRM*, I, 2, 7; *Liber Vitae Patrum*, cit., VI, 1; *Liber in Gloria Confessorum*, ed. W. Arndt y B. Krusch, *ibidem*, *De cursu stellarum*, ed. W. Arndt y B. Krusch, *ibidem*, 3.

69 Gregorio, *Liber Vitae Patrum*, cit., XVII; *Epistulae Austrasiacae*, cit., 8.

70 *Epistulae Austrasiacae*, cit., 2.

71 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 23.

72 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 2-3.

73 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., V, 38, VI, 18, 40.

74 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., VI, 43; VIII, 28.

narración de estos acontecimientos más o menos en la misma época en la que tuvieron lugar y, sin embargo, cada enunciado de su versión de los hechos es, según parece, inexacto[75]. Hermenegildo se convirtió después de haberse rebelado contra su padre y, probablemente, lo hizo bajo la influencia de Leandro de Sevilla, más que de Ingunda[76]; su madrastra, que era además la abuela de Ingunda, lejos de mostrarse hostil para con el príncipe, parece haberlo alentado en su rebelión[77]. A pesar de la descripción de la derrota y el destierro, parece ser que conservó la independencia hasta su derrocamiento final, cuando probablemente Miro luchaba con Leovigildo y no en su contra[78]. Resulta difícil creer que Gregorio estuviera tan mal informado acerca de todos estos acontecimientos; existían a la sazón numerosas legaciones entre España y Galia, algunas de las cuales pasaban por Tours[79]. En definitiva, los prejuicios de Gregorio sobre arrianos y católicos le impidieron ofrecer una presentación escrupulosa de los hechos. Así, en su mente, Goiswintha, en tanto que suegra arriana, debía haberse opuesto a la católica Ingunda; esta última debió persuadir a su marido para que se convirtiera al catolicismo; la reacción de Leovigildo fue lo que forzó a Hermenegildo a rebelarse; por último, si el rey católico Miro estuvo envuelto en los acontecimientos, tuvo que ser en apoyo de Hermenegildo. Curiosamente, el obispo de Tours no presenta al príncipe como un mártir, aunque sí lo hace Gregorio Magno[80]; sin duda, el primero reservaba un juicio más severo para los hijos sediciosos[81]. De nuevo, son las predisposiciones personales las que determinan la interpretación.

Hay diversos hilos que ligan el relato de Gregorio sobre Hermenegildo con su descripción de la conversión de Clodoveo. En una pri-

---

[75] Puede hallarse una reconstrucción de la rebelión de Hermenegildo en R. Collins, «Mérida and Toledo: 550-585», en E. James (ed.), *Visigothic Spain*, Oxford, 1980, pp. 215-217, con algunas modificaciones en E. James, *Early Medieval Spain*, Londres, 1983, pp. 46-49 [ed. cast.: *España en la Alta Edad Media 400-1000*, Barcelona, Crítica, 1986].

[76] Al menos esto es lo que sugiere el hecho de que, a pesar de que Gregorio I se encontró con Leandro –el supuesto agente de la conversión de Hermenegildo– en el año 579, no tuvo noticia de la conversión hasta 585 aproximadamente; Gregorio I, *Dialogues*, ed. A. de Vogüé, SC, 251, 260, 265, París, 1978-1980, III, 31. Acerca de la fecha de la conversión véase Collins, «Mérida and Toledo», cit., pp. 215-217, junto con la crítica de I. N. Wood, *History* 215 (1980), p. 460 y Collins, *Early Medieval Spain*, cit., p. 47.

[77] Juan de Biclaro, ed. T. Mommsen, *MGH, AA*, XI, *sub anno* 579.

[78] Juan de Biclaro, *sub anno* 583. Acerca de la interpretación de este oscuro latín, véase Collins, «Mérida and Toledo», cit., p. 216.

[79] Gregorio, *Libri Historiarum*, cit., V, 37, 43; VI, 18, 29, 33, 34, 40; VIII, 28, 35, 38, 45; IX, 1, 16, 25, 28.

[80] Gregorio I, *Dialogues*, cit., III, 31, 3 y 8.

[81] Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., VI, 43; cf. IV, 16, 20 y V, *praef.* Véase Collins, *Early Medieval Spain*, cit., pp. 48-49.

mera aproximación está el papel de la esposa católica, de un lado Clotilde, del otro Ingunda (que desempeña la función que, según otras fuentes, le corresponde a Leandro). Más curioso resulta el hecho de que, a pesar de todo el alboroto en torno al arrianismo que aparece en los Prefacios a los Libros Primero y Tercero de las *Historiae*, la mayoría de las observaciones contra los arrianos se relacionan con los reinados de Clodoveo y Leovigildo[82]. Las únicas excepciones que aparecen en las *Historiae* son: un *excursus* acerca del arrianismo vándalo[83], una referencia a los burgundios en la que se los tilda de herejes[84], una mención al maltrato que infligió Amalarico a Clotilde[85], un cuento descaradamente falso acerca de la muerte de Audofleda, viuda de Teodorico y hermana de Clodoveo[86], algunas alusiones a la educación herética de Brunilda y su hermana[87], y una narración de la conversión del hijo más joven de Leovigildo, Recaredo[88]. Poco es lo que añaden los *Miracula* a este elenco[89]. No es fácil averiguar si existe alguna conexión más profunda entre las interpretaciones de las vidas de Clodoveo y Hermenegildo que lleva a cabo Gregorio, al margen del simple hecho de que ambas historias constituyen una buena oportunidad para pronunciar inflamadas diatribas contra el arrianismo. Probablemente el Libro Segundo de las *Historiae* estaba terminado antes de la conversión de Hermenegildo –su fecha de composición suele establecerse a finales de la década de 570[90], aunque el único *terminus post quem non* seguro del que disponemos es la finalización del segundo libro sobre las *Virtutes* de San Martín, que puede localizarse entre los años 577 y 581[91]. Sin embargo, el único contacto real de Gregorio con una tradición arriana viva se produjo a través de enviados visigodos[92]. Es posible que sus ideas en torno al arrianismo

---

82 Reinado de Clodoveo, *Liber Historiarum*, cit., II, 28, 31-34, 37; reinado de Leovigildo, *Libri Historiarum*, cit., V, 17 (cfr. *Liber in Gloria Martyrum*, 23), 38, 43; VI, 18, 40; véase también *Liber in Gloria Martyrum*, 39.

83 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 2-3.

84 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 9.

85 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., III, 10; cf. V, 38 acerca del trato que recibió Ingunda.

86 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., III, 31; por lo que se refiere a Teodorico, véase *Liber in Gloria Martyrum*, 39.

87 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., IV, 27-28.

88 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., IX, 15.

89 Gregorio, *Liber in Martyrum*, 12, 24, 25, 39, 78, 79, 80, 81, 90; *Liber in Gloria Confessorum*, 47; véase también *Liber de Virtutibus sancti Martini*, ed. W. Arndt y B. Krusch, *MGH, SRM*, I, 2, I, 11.

90 G. MONOD, *Etudes critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes*, VIII, París, 1872, p. 45; R. BUCHNER, *Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichte*, Darmstadt, 1955, p. xxi.

91 Monod, *Etudes critiques*, cit., p. 42.

92 Gregorio, *Libri Historiarum*, cit., V, 43; VI, 40, cfr. *Liber in Gloria Martyrum*, 80.

dependieran de los legados de Leovigildo, lo que podría explicar la relación entre los problemas religiosos de Clodoveo y de Hermenegildo tal como aparecen en los *Libri Historiarum*. Al mismo tiempo, la afición de Chilperico por las cuestiones doctrinales pudo hacer que los experimentos religiosos de Leovigildo parecieran particularmente amenazadores[93]. La cantidad de errores y prejuicios identificables que aparecen en la imagen que ofrece Gregorio de las relaciones entre arrianos y católicos y la indigencia de sus fuentes para el período de finales del siglo V y comienzos del VI, nos otorgan el derecho a rechazar o, cuando menos, a mirar con recelo cualquier suceso relatado por el obispo de Tours, a no ser que pueda demostrarse que cuenta con el apoyo de algún material anterior digno de confianza. Por ende, nos vemos empujados a reconstruir el reinado de Clodoveo a partir de las pruebas de la época concernientes, en esencia, a cuatro temas diferentes; su entronización, sus guerras, su política eclesiástica y su bautismo.

No conocemos la fecha exacta del ascenso al trono de Clodoveo, por lo que dependemos de los cálculos de Gregorio[94]. Existe, sin embargo, una carta de Remigio de Reims al joven rey, felicitándole por haber asumido el gobierno de *Belgica Secunda* [una provincia romana que corresponde a parte del noreste de Francia y del oeste del Benelux][95]. Dado que en esta provincia estaba incluido Soissons, que según Gregorio estuvo en manos de Siagrio hasta el quinto año del reinado de Clodoveo[96], los historiadores se han encontrado en un apuro a la hora de averiguar si Remigio se refería al entronizamiento del rey o a la derrota que infligió a Siagrio. No obstante, la carta no sólo no alude a ninguna conquista, sino que hace hincapié en el hecho de que Clodoveo ha pasado a ocupar la posición que ya ocuparan sus antepasados. Una fecha tan temprana tendría profundas consecuencias para nuestra interpretación del reino de Siagrio. No existe ninguna prueba que haga suponer que Soissons siguiera siendo un baluarte romano durante el reinado de Childerico; nada impide suponer que Siagrio alcanzó una posición de poder tras la coronación de Clodoveo, que a la sazón debía ser bastante joven –aunque obviemos la afirmación de Gregorio de que subió al trono con quince años[97]. En el año 507 aún estaba lo suficientemente activo como para dirigir sus

---

93 Gregorio. *Liber Historiarum*, cit., V, 44, que siguió al debate de Gregorio con Agila. En cuanto a la política religiosa de Leovigildo, véase COLLINS, «Mérida and Toledo», cit., pp. 211, 213, 217.

94 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 43.

95 *Epistulae Austrasiacae*, cit., 2. Acerca de la fecha véase Wallace-Hadrill, *The Long-haired Kings*, cit., p. 166.

96 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 27.

97 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 43.

tropas y, por tanto, veinticinco años antes no podía haber sido más que un muchacho. Es bastante probable que se produjera un desplome transitorio del poder franco en el momento de la coronación de Clodoveo. Tras su muerte, no hay duda de que sus hijos perdieron considerables áreas de terreno[98], a pesar de la madurez de Teuderico. La segunda década del siglo VI destaca por la ausencia de actividad merovingia, lo que permite suponer que no todo marchaba bien. Es posible que existieran problemas semejantes tras el fallecimiento de Childerico.

La aparición de Clodoveo como una figura relevante es, probablemente, el resultado de su éxito como caudillo en las guerras, aunque hay muy pocos testimonios que puedan ilustrar esta cuestión al margen de los *Libri Historiarum*. Acerca de las primeras campañas de Clodoveo contra los visigidos[99] y de la guerra burgundia del 500[100] sólo contamos con fuentes tardías, con la posible excepción, por lo que se refiere al último caso, de algunas alusiones aisladas en las cartas de Avito de Vienne[101]. Estamos algo mejor informados acerca de las guerras alamanas ya que su resultado era de interés para el gobierno de Italia. Basándonos en los escritos de Casiodoro, podemos fechar una gran victoria franca sobre los alamanes en el año 506 aproximadamente[1002], pero aunque podría tratarse de la batalla final entre ambos pueblos, es muy improbable que fuera la única[103]. Si bien el testimonio exclusivo de Gregorio de Tours no puede considerarse irrebatible, gracias a él tenemos noticia de dos períodos de conflicto entre alamanes y francos; Gregorio no sólo se refiere a la victoria de Clodoveo[104], de la que no da la ubicación geográfica, sino también a un combate, al parecer diferente, entre los francos ripuarios y los alamanes en Tolbiac[105]. Los ostrogodos tenían más interés en las relaciones

---

98 Acerca de los testimonios procedentes de Rodez, véase *supra*. Weiss, *Chlodwigs Taufe*, cit., p. 53, hace hincapié en la coincidencia de la juventud de los hijos de Clodoveo con la inactividad franca durante este período.

99 *Continuatio Havniensis Prosperi*, ed. T. Mommsen, *MGH, AA*, IX, Berlín, 1892, *sub anno* 498.

100 Mario de Avenches, cit., *sub anno* 500.

101 Avito, cit., *ep*. 50; *De spiritalis historiae gestis, ep. ad Apollinarem episcopum*

102 CASIODORO, *Variae*, ed. T. Mommsen, *MGH, AA*, IX, Berlín, 1894, II, 41. Acerca de la fecha y acerca de la protección que, a continuación, ofrecieron los ostrogodos a los alamanes, véase Van de Vyver, «La victoire contre les Alamans», cit., pp. 45-64 y Weiss, *Chlodwigs Taufe*, cit., pp. 23-36.

103 F. Lot, «La victoire sur les Alamans et la conversion de Clovis», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 17 (1938), p. 64.

104 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 30.

105 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 37. No hay ninguna razón para omitir estas dos batallas. Tolbiac/Zülpich está tan al norte que hace pensar en una agresión alamana y no en una última posición de defensa frente a los francos. Weiss, *Chlodwigs*

entre Clodoveo y Alarico II, que constituyen el tema de un buen número de *Variae* [cartas de Casiodoro][106]. En opinión de Teodorico, o de Casiodoro, las causas del estallido de la guerra en el 507 fueron triviales[107]; un punto de vista que difícilmente coincide con la interpretación de los acontecimientos que ofrece Gregorio[108]. Avito de Vienne parece suministrar algunos detalles más acerca de esta cuestión; *«quam nuperrime rex Getarum secuturae praesagam ruinae monetis publicis adulterium firmantem mandaverat»* [«que muy recientemente, el rey de los visigodos dio órdenes a las cecas, confirmando (con ello) la adulteración (de la moneda)»][109]. La alteración de la moneda visigoda sólo puede probarse a través de los ejemplares supervivientes[110] y, en cierto modo, está relacionada con la invasión de Aquitania por Clodoveo. Las finanzas y los tributos ocupan un lugar importante en el relato de la guerra burgundia que nos ofrece Gregorio[111]; el dinero parece haber desempeñado un papel muy relevante en el año 507. La posible lectura religiosa de los acontecimientos queda minada por la intervención de Gundebaldo contra el reino visigodo en 508[112]; un hecho que Gregorio elude significativamente. Un arriano difícilmente podría luchar en el bando de los católicos en una cruzada anti-arriana. La campaña de Gundebaldo también socava la tesis del obispo de Tours según la cual el rey burgundio había dejado de pagar tributo a Clodoveo[113]. Aparentemente, los dos monarcas aún cooperaban tras Vouillé; presumiblemente, el tributo aún seguía llegando en aquella época, si es que no lo hizo hasta la muerte de Clodoveo.

No es necesario invocar la religión o una enemistad hereditaria entre francos y godos para explicar el origen de la guerra del 507[114].

Taufe, cit., p. 29, asume, de manera bastante injustificada, que Vedast se encontró con Clodoveo en el camino entre Tolbiac/Zülpich y Toul. En cuanto a Jonas, no menciona el nombre del lugar donde se produjo la victoria, *Vita Vedastis*, ed. B. Krusch, *MGH*, *SRM*, III, 2. No tenemos ninguna noticia de que Clodoveo viajara en algún momento a Tolbiac/Zülpich.

[106] Casiodoro, *Variae*, cit., III, 1-4.

[107] Casiodoro, *Variae*, cit., III, 4, *«causis mediocribus»*.

[108] Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 37.

[109] Avito, cit., *ep*. 87.

[110] J. P. C. KENT, «Un monnayage irrégulier du début du Vᵉ siècle de notre ère», *Cercle d'Études Numismatiques* 11 (1974), pp. 23-29. Véase también *Lex Gundobada*, ed. F. Beyerle, *Gesetze der Burgunden* Weimar, 1936, *constitutio extravagans*, XXI, 7.

[111] Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 37.

[112] *Chronicle of 511*, ed. T. Mommsen, *MGH*, *AA*, IX, pp. 689-690; ISIDORO, *Historia Gothorum, Wandalorum Sueborum*, ed. T. Mommsen, *MGH*, *AA*, XI, 37. Acerca de la irrelevancia de la religión véase también Wallace-Hadrill, *The Long-haired Kings*, cit., pp. 173-174.

[113] Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 33.

[114] Sin embargo, véase Wallace-Hadrill, *The Long-haired Kings*, cit., p. 173.

Parece ser que los motivos del conflicto fueron causas menores, específicas y económicas, aunque también es posible que la presión política interna obligara a Clodoveo a dar a su hijo mayor, Teuderico, la oportunidad de realizar hazañas militares y sin duda era consciente, al igual que Teodorico, de que los años de paz habían debilitado el potencial militar visigodo[115]. Después de Vouillé, la intervención de Teodorico puso un punto final transitorio a la expansión hacia el sur de los francos, aunque fueron los burgundios y no los francos quienes más padecieron las consecuencias de esta política[116]. En esta misma época, Clodoveo deja de aparecer en los registros italianos; resulta significativo que sea precisamente éste el período en el que Gregorio sitúa la exterminación de los rivales norteños de su héroe[117]. Bloqueado en el sur después de 508, es muy posible que Clodoveo cambiara de idea y decidiera incrementar su prestigio en Renania y tal vez al otro lado del Canal de la Mancha[118].

A estos últimos años pertenecen también los pocos testimonios sobre la política eclesiástica de Clodoveo con los que contamos, dejando a un lado el exhortador consejo que le dirige Remigio al rey, aún pagano, con ocasión de su llegada al gobierno de *Belgica Secunda* [119]. La primera pieza de legislación eclesiástica merovingia fue, en múltiples aspectos, una manifestación de los ideales de Remigio; en una carta escrita después de Vouillé, Clodoveo anunció a sus obispos que, *en route* hacia la batalla, había promulgado un edicto que protegía a las viudas, a los clérigos y a todos aquellos a quienes la Iglesia deseara defender[120]. Más complejos son los cánones establecidos en el primer Concilio de Orleáns que reflejan, en parte, algunos *tituli* [edictos] presentados por el rey[121]. Lo más probable es que los intereses y preocupaciones reales estuvieran centrados en

[115] Casiodoro, *Variae*, cit., III, 1. Acerca del papel de Teuderico en las campañas contra los visigodos, véase Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 37; acerca de su posición al final del reinado de Clodoveo, Wood, «Kings, Kingdoms and Consent», cit., p. 26.

[116] K. Binding, *Das burgundisch-romanische Königreich*, Leipzig, 1868, pp. 200-214, aún se cuenta entre los mejores estudios sobre el contraataque de Teodorico.

[117] Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 40-42. Algunos argumentos a favor de una fecha posterior para estos acontecimientos aparecen en Wood, «Kings, kingdoms and consent», cit., p. 28.

[118] Acerca del interés de Clodoveo por la Inglaterra anglosajona, véase I. N. Wood, *The Merovingian North Sea*, Alingsås, 1983, pp. 12-13.

[119] *Epistulae Austrasiacae*, cit., 2.

[120] *Chlodowici regis ad episcopos epistula*, *Capitularia Merowingica*, ed. A. Boretius, *MGH*, *Capitularia Regum Francorum*, I Hanover, 1883, 1.

[121] Orleáns, I (511), *epistola ad regum*; véase Wallace-Hadrill, *The Long-haired Kings*, cit., p. 177.

cuestiones de jurisdicción y derecho[122], pero no deja de resultar notable que en Orleáns los obispos católicos estuvieran más dispuestos a ofrecer concesiones a la Iglesia arriana que sus colegas burgundios en Epaon (517) dirigidos por el obispo Avito[123]. El texto en el que la Iglesia de Clodoveo aparece bajo una luz más desfavorable es una carta de Remigio, en la que el obispo justificaba que se hubiera ordenado sacerdote a un hombre que no era adecuado para el cargo sólo porque lo había recomendado el rey *«qui erat non solum praedicator fidei catholicae, sed defensor»* [«que no sólo era un predicador de la fe católica, sino también su defensor»][124]. La descripción de Gregorio de la ordenación forzosa de Charatico y su hijo es quizás una muestra exacta de la forma en que Clodoveo abusaba de la Iglesia[125].

Aún falta por examinar la cuestión de la conversión y el bautismo de Clodoveo. En este punto el rigor es fundamental. Como hemos visto, no hay ninguna necesidad de asociar el éxito de los francos con las creencias religiosas de su líder[126]. La idea de que los católicos de Galia ansiaban ser gobernados por un monarca católico no resiste la más mínima revisión. Además, dado que el tema del catolicismo de Clodoveo desempeña una función absolutamente central en la argumentación de Gregorio de Tours al final del Libro Segundo de sus *Historiae*, es preciso ser especialmente escéptico en lo tocante a su tratamiento de la conversión del rey. De hecho, no hay nada en su relato, ni siquiera el número de hijos que tuvo Clotilde antes del bautismo de su marido[127], que pueda darse por cierto. La falta de fiabilidad de las fuentes de Gregorio y sus propios prejuicios exigen, en primer lugar, que trabajemos exclusivamente a partir de pruebas de la época, es decir, sobre los escritos de Avito de Vienne.

---

[122] Orleáns, I (511), 1-6; véase Wallace-Hadrill, *The Long-haired Kings*, cit., p. 177, y C. de Clercq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne (507-814)*, Lovaina y París, 1936, pp. 8-13.

[123] Cf. Orleáns, I (511) 10, con Epaon (517), 15, 16, 29, 33 y con Avito, *ep.*, 7.

[124] *Epistulae Austrasiacae*, cit., 3.

[125] Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 41. En general, adopto un punto de vista sobre la iglesia de Clodoveo más desfavorable que el de Wallace-Hadrill, *The Long-haired Kings*, cit., pp. 177-179, aunque estoy profundamente en deuda con sus observaciones.

[126] Wallace-Hadrill, *The Long-haired Kings*, cit., pp. 173-174. Desde este punto de vista, la idea de Tessier de la futilidad del dato del bautismo resulta correcta; *La conversion de Clovis*, cit., pp. 168-169.

[127] En consecuencia, considero la discusión acerca de la edad de los hijos de Clodoveo irrelevante para la cuestión del bautismo del rey, pero véase Weiss, *Chlodwigs Taufe*, cit., pp. 50-58, y E. Ewig, «Studien zur merovingischen Dynastie», *Frühmittelalterliche Studien* 8 (1974) pp. 36-38; este último socava el argumento a favor de una fecha más tardía para el matrimonio de Clotilde sostenido por Weiss, *Chlodwigs Taufe*, cit., p. 40.

El documento principal referente al bautismo del rey es la carta de congratulación que Avito envió a Clodoveo[128]. Se trata de un escrito complejo, retórico[129], cuya comprensión es aún más dificultosa debido al estado en el que se encuentra el texto[130]. Otra obra que, sin lugar a dudas, ha contribuido a esclarecer el contexto del bautismo es la homilía, hoy perdida, del obispo de Vienne *De conversione Lenteildis Chlodovaei sororis*[131]. El hecho mismo de que Avito predicara con ocasión de la abjuración del arrianismo por parte de Lenteildis podría implicar que se había esperado de él que se hiciera cargo del bautismo de Clodoveo[132]. Hay un tercer documento que presenta aún más dificultades. Se trata, al parecer, de una carta enviada al papa, en la que Avito anuncia la conversión de un rey; *«adhuc de regibus solus est quem in bonum transisse non pudeat»* [«es el único de los reyes que no se ha avergonzado de pasarse al (lado del) bien»][133]. El converso en cuestión había sido, sin duda, un arriano y generalmente se lo identifica con el hijo de Gundebaldo, Segismundo. Si se acepta esta identificación, entonces es preciso decidir si Avito lo consideraba el primero de entre los reyes bárbaros en convertirse al catolicismo o sólo el primero de entre los burgundios[134], ya que en el primer caso la carta nos proporcionaría un *terminus ante quem non* [la fecha más temprana posible] para el bautismo de Clodoveo. No obstante, si se admite que se trata de Segismundo, surgen algunos problemas. En primer lugar, si bien Segismundo era sin lugar a dudas católico en el año 515, cuando fundó el monasterio de Agaune[135], no fue coronado rey hasta el año siguiente[136]. En segundo lugar, Avito habla de que el rey recién convertido ha construido una basílica en la *regni sui caput*

---

128 Avito, cit., *ep.* 46.

129 Reydellet, *La royauté*, cit., pp. 99-122, ofrece algunos comentarios interesantes en torno a la carta, pero no logra apreciar la carga retórica asociada al panegírico tradicional en el lenguaje de Avito.

130 Reydellet, *La royauté*, cit., pp. 111, n. 91, p. 112, n. 94, pero fracasa al tratar de llamar la atención sobre un conjunto diferente de variantes; compárese con la traducción de Van de Vyver, tal como aparece citada en la p. 109, n. 86 acompañada de la versión latina en la misma nota.

131 Avito, cit., *hom.* 31; cf. Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 31.

132 Esto echaría abajo la interpretación de Reydellet: Reydellet, *La royauté*, cit., p. 97.

133 Avito, cit., *ep.* 8.

134 Van de Vyver, «La victoire contre les Alamans», cit., pp. 888-889; Weiss, *Chlodwigs Taufe*, cit., pp. 47-48.

135 Avito, cit., *hom.* 25; Mario de AVENCHES, *sub anno*, 515. Acerca de los problemas cronológicos de la conversión de Segismundo, Wood, *Avitus*, cit., pp. 208-216, aunque los argumentos deberían modificarse en vista del argumento aquí expuesto.

136 Mario DE AVENCHES, *sub anno*, 516; Fredegario, III, 33. Van de Vyver argumenta que Segismundo ya era *rex* antes de esta fecha, «La victoire contre les Alamans», cit., p. 893, n. 2. Yo también acepté esta interpretación en «Kings, Kingdoms

[la capital de su reino] y pide al papa reliquias para la nueva iglesia. Aunque existen argumentos que apoyan la tesis de que Segismundo había construido una iglesia dedicada a san Pedro en Ginebra[137], no está claro que esta ciudad se considerara la capital del reino[138]. Dado que es difícil identificar a Segismundo con el *rex* en cuestión, resulta apropiado contemplar seriamente la posibilidad de que fuera Clodoveo el rey al que se refería la carta de Avito. Indudablemente, Clodoveo ya era rey en el momento de su conversión y construyó una iglesia dedicada a san Pedro en París, su *cathedra regni* [la sede de su reino][139]. La única objeción que se presenta para esta identificación es que, generalmente, se pensaba que Clodoveo nunca había sido arriano y, por tanto, no podía haberse convertido *in catholicam vestram de pristino errore* [a vuestro catolicismo a partir de un error anterior]. La idea de que la conversión de Clodoveo fue del paganismo al catolicismo directamente es la que sostiene Gregorio de Tours, mientras que Avito, en su carta a Clodoveo, la contradice cuando afirma: *«vestrae subtilitatis acrimoniam quorumcumque scismatum sectatores sententiis susi variis opinione, diversis multitudine, vacuis veritate Christiani nominis visi sunt obumbratione velare»* [«que los adeptos a todo tipo de sectas cismáticas han velado con ofuscaciones la agudeza de vuestra inteligencia con sus variadas opiniones, que son diversas en número y todas ellas vacías de la verdad del nombre de Cristo»][140]. Esto podría ser una forma muy educada de aludir al hecho de que Clodoveo se había convertido a la herejía antes de tomar la decisión de bautizarse católico. En este punto, debe advertirse que una de sus hermanas, Lenteildis, había recibido bautismo arriano, aunque vivía entre los francos[141]; y este hecho es tanto más sorprendente cuando se tiene en cuenta que no tenemos noticia de una sola mujer de la casa real burgundia que haya sido arriana, mientras que

---

and Consent», cit., p. 22, pero recientemente he adoptado un punto de vista algo más escéptico. Ciertamente, a la vista de las variantes de los manuscritos, las referencias a Segismundo como *rex* que aparecen en los encabezamientos de las cartas de Avito no puede emplearse como evidencias; véase M. BURCKHARDT, *Die Briefsammlung des Bischofs Avitus von Vienne*, Berlín, 1938, p. 22.

[137] K. H. KRÜGER, *Königsgrabkirchen*, Munich, 1971, p. 62. Al igual que el personaje de la carta de Avito, Segismundo quería tener reliquias de San Pedro; Avito, cit., *ep.*, 29.

[138] Avito, cit., *ep.* 77 puede indicar que Segismundo habitualmente acompañaba a su padre, pero el *pius pater* podría ser Máximo de Ginebra; véase *ep.*, 74. Si Ginebra era una capital en la época de Gundebaldo, no era el centro de un reino independiente; véase Wood, «Kings, kingdoms and consent», cit., pp. 21-22.

[139] Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 38.

[140] Avito, cit., *ep.* 46.

[141] Avito, cit., *hom.* 31; Gregorio, *Liber Historiarum*, II, 31. La utilización del término *conversio* en Avito y del verbo *crismare* en Gregorio indican un bautismo arriano anterior.

sabemos con certeza que muchas eran católicas[142]. El hecho de que Gregorio no mencione el aspecto herético de la conversión original de Clodoveo no debería sorprendernos; sin duda la Iglesia católica prefería olvidar el coqueteo del rey con la herejía que precedió a su conversión a la fe verdadera.

El bautismo de Clodoveo no consistió únicamente en la decisión de abjurar del paganismo de sus antepasados, determinación de la que provendría el aura religiosa atribuida a su familia[143], fue también un rechazo de la herejía en la que habían caído tanto él como su familia. En consecuencia, las primeras líneas de la carta de Avito nos sitúan ante un conjunto de temas que Gregorio de Tours dejó sin tocar. Los pasajes centrales de la carta nos alejan aún más de la interpretación de Gregorio. Desafortunadamente, los manuscritos ofrecen versiones diferentes en un momento de gran importancia para comprender el texto. La versión más clara y más lógica reza, *«Gaudeat equidem Graecia habere se principem legis nostrae; sed non iam quae tanti muneris donum sola mereatur»* [«Dejad que Grecia se regocije por tener un gobernante ortodoxo, pero no es ella la única que merece tan gran regalo»]. La versión alternativa enfatiza la asociación política de Clodoveo y Bizancio, sin hacer referencia a la religión; *«Gaudeat equidem Graecia principem legisse nostrum»* [«Por lo que a mí me toca, dejad que Grecia se regocije por haber escogido a nuestro gobernante»]. En ambos casos, sin embargo, Avito parece estar situando el bautismo del rey sobre un fondo de temática bizantina[144]. Este contexto imperial recuerda pasmosamente a la comparación entre Clodoveo y Constantino esbozada en los *Libri Historiarum*[145]. Como hemos visto, esta comparación difícilmente podía ser fruto de la invención del propio Gregorio; tal vez su creador había sido Remigio. Además, la decisión de Clodoveo de construir una iglesia dedicada a los Santos Apóstoles[146] podría interpretarse como un intento delibe-

---

142 Además de Clotilde y su hermana Sedeleuba –véase FREDEGARIO, III, 17-18, IV, 22– también están la mujer de Chilperico I, Sidonio, *ep.*, *cit.*, IV, 12, 3; Caretene, la mujer de Gundebaldo. G. KIRNER, «Due vite inedite di S. Marcello Vescovo di Die», *Studi Storici* 9 (1900), 323; *MGH, AA*, VI, 2, p. 185; Gregorio, *Liber de Virtutibus Sancti Juliani*, cit., 8; y quizás Teudelinda, la mujer de Godegiselo, véase Wood, *Avitus*, cit., p. 151.

143 A pesar del ataque de Reydellet a la idea de que Avito se refiere a la monarquía sagrada, *La royauté*, cit., p. 106, en mi opinión H. MOISL, «Anglo-Saxon royal genealogies and Germanic oral tradition», *Journal of Medieval History* 7 (1981), pp. 223-226, ha establecido más allá de toda duda que tanto Avito como Gregorio de Tours estaban al tanto de la existencia de tradiciones sagradas en el seno de la familia merovingia.

144 Avito, cit., *ep.* 46.

145 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 31.

146 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 38. Krüger, *Königsgrabkirchen*, cit., pp. 40-54.

rado por su parte de imitar a Constantino, especialmente cuando nos damos cuenta de que escogió como lugar de su fundación una ciudad que había sido capital imperial en el siglo IV[147].

Una vez establecido el contexto de la decisión de Clodoveo de bautizarse como católico, Avito elabora una imaginativa reconstrucción del bautismo antes de ofrecer unas palabras de consejo al rey. En esta exhortación hay una referencia a la *«misericordia»* enaltecida recientemente por *«solutus a vobis adhuc nuper populus captivus»* [«vuestra reciente liberación de un pueblo hasta ahora cautivo»]. Dado que el significado de esta alusión sólo puede determinarse averiguando la fecha de la carta de Avito se hace necesario abordar esta espinosa cuestión. Según van de Vyver, durante el sitio de Vienne por parte de Gundebaldo en el año 501 se perdieron todos los escritos de Avito, por lo que a ninguna obra que haya sobrevivido, excepto su épica bíblica, puede asignársele una fecha anterior al año 502[148]. La pervivencia del *De spiritualis historiae gestis*, que probablemente data de la última década del siglo V, no apoya el argumento de van de Vyver, pero hay que reconocer que ninguna carta de Avito puede fecharse con seguridad en los años anteriores a 502. Sin embargo, la campaña burgundia de Clodoveo podría proporcionarnos una razón más seria para situar su bautismo en una fecha posterior a 501. Habría sido difícil que el obispo de Vienne hubiera escrito al monarca franco alabando su adhesión al catolicismo y alentándolo a evangelizar a los paganos sin incurrir en sospecha de traición, si las relaciones entre Gundebaldo y Clodoveo no hubieran sido de lo más cordiales. Dado que Avito pronunció una homilía en la abjuración pública del arrianismo por parte de Lenteildis[149], Gundebaldo debía haber consentido a sabiendas la condena pública de sus propias creencias y la aprobación pública de la posición doctrinal de los merovingios. No es fácil imaginar esta situación antes de 500, año en que, a resultas de la invasión de Burgundia por parte de Clodoveo, parece que Gundebaldo comenzó a deber tributo a los francos[150]. Como sostuve más arriba, no es probable que su situación se modificara con anterioridad a la muerte de Clodoveo. En consecuencia, los primeros años del siglo VI parecen conformar un contexto más plausible para las cartas de Avito que cualquier momento de la década anterior.

---

147 Wallace-Hadrill, *The Long-haired Kings*, cit., p. 181; Weiss, *Chlodwigs Taufe*, cit., pp. 120-121.

148 Van de Vyver, «La victoire contre les Alamans», cit., pp. 882-887.

149 Avito, cit., *hom.* 31; Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 31.

150 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 32.

El marco imperial del bautismo de Clodoveo apoya esta imagen. Resulta interesante constatar que la degeneración de las relaciones entre Teodorico y el emperador Anastasio, que condujo a una abierta hostilidad en 508[151], coincide con la anotación de Gregorio relativa a la concesión de algunos cargos bastante señalados a Clodoveo en Tours en ese mismo año[152]. De hecho, la coincidencia cronológica del consulado de Clodoveo y de un ataque bizantino sobre Italia puede servir tanto para inspirar confianza en el «consulado» como para ofrecer una pista que permita aprehender su significado; con su nuevo cargo bizantino, no cabe duda de que el rey de los francos debía ocupar, a ojos del emperador, una posición más elevada que la de Teodorico[153]. En caso de aceptarse «*Gaudeat equidem Graecia principem legisse nostrum*» como la lectura correcta de la carta de Avito a Clodoveo, es difícil no interpretarlo como una referencia al «consulado» de 508. Suponiendo que no existiera ninguna otra indicación de la existencia de vínculos estrechos entre Clodoveo y Anastasio, las relaciones diplomáticas de aquella época entre ambos gobernantes suministrarían el marco más satisfactorio para las referencias de Avito al Imperio, con independencia de cuál sea la versión del manuscrito que se elija.

Una posible objeción a este argumento es el hecho de que el papado consideraba cismático a Anastasio. Sin embargo, curiosamente Avito no lo sabía hasta que no comenzó a escribir sus terriblemente mal informados *Libri contra Eutychianam Haeresim [Libros contra la herejía eutiquiana]* en los años 512-513[154]. Es posible que el papado no llegara a informar a los obispos galos del estallido del cisma acaciano y es bastante improbable que las noticias de las relaciones entre el papa y el emperador llegaran hasta Galia en la primera década del siglo VI; parece ser que la disputada elección de Símaco y Laurentius produjo una interrupción en la correspondencia papal con el Imperio[155], y en cuanto a la comunicación entre Símaco y los obispos de la

---

151 Conde MARCELINO, *Chronicle*, ed. T. Mommsen, *MGH*, *AA*, XI.

152 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 38.

153 A. H. M. Jones, «The constitutional position of Odovacer and Theodoric» *Journal of Roman Studies* 52 (1962), pp. 126-130. Por lo que se refiere al consulado de Clodoveo, véase las agudas observaciones que hace Wallace-Hadrill, *The Long-haired Kings*, cit., pp. 175-176 y, acerca del significado del pasaje, Reydellet, *La royauté*, cit., pp. 406-408. Véase también Weiss, *Chlodwigs Taufe*, pp. 110-119.

154 El alcance de la ignorancia de Avito queda patente desde la primera sección de cada uno de los libros del *Contra Eutychianam Haeresim*. Véase Wood, *Avitus*, cit., pp. 184-207, acerca de las pruebas del conocimiento galo del cisma acaciano. Reydellet, *La royauté*, cit., pp. 131-132 simplifica en exceso la complejidad de la situación teológica.

155 Sólo ha llegado hasta nosotros una carta del papa Símaco al emperador Anastasio; A. THIEL, *Epistolae Romanorum Pontificum Genuinae*, Brunsberg, 1867, SÍMACO, *ep.* 10; pero véase también *ep.*, 13.

Galia, no era muy fluida[156]. En el año 508, la comparación entre la doctrina de Clodoveo y la de Anastasio era perfectamente posible.

Esta misma fecha también proporciona una solución considerablemente sencilla para la identidad del *«populus captivus»* al que alude Avito. La derrota de Alarico II habría liberado a los aquitanos de la tiranía de un gobernante arriano[157]. Naturalmente, esta descripción de lo sucedido es algo exagerada, pero resulta apropiada para tratarse de una carta acerca del bautismo de Clodoveo. Tras luchar en Vouillé, se afirma que el rey pasó el invierno en Burdeos[158]; la Navidad de 508 es, por lo tanto, la fecha más temprana posterior a la «liberación» de los aquitanos que puede barajarse para el bautismo de Clodoveo. El «consulado» de Tours, que ofrece un contexto inigualable para las referencias de Avito al emperador, encaja perfectamente entre estos dos acontecimientos.

En contra de estos argumentos podría objetarse que Clodoveo debía haberse convertido antes de poner en marcha su campaña contra Alarico II el año 507, ya que fue *en route* hacia Vouillé cuando hizo público el edicto que protegía a viudas, clérigos y a todos aquellos a quienes la Iglesia deseara defender[159]. Con todo, aunque se acepta que este edicto es un signo de que Clodoveo ya se había convertido, de ello no se sigue necesariamente que ya hubiera recibido el sacramento del bautismo y, por lo que sabemos, la carta de Avito se limita a establecer una fecha para el bautismo. Además, el edicto de 507 es el primer indicio fechable de colaboración con la Iglesia católica y, al parecer, fue promulgado ante el ejército sin el conocimiento del clero; sólo después el rey informó de la legislación a sus obispos. Lo que ha sobrevivido es la carta en la que lo notifica. Sobre este trasfondo, el edicto parece más un intento de ganarse el favor de la Iglesia que la acción de un rey que procede de acuerdo con los consejos de los obispos.

Es bastante probable que cuando Clodoveo marchó contra Alarico II se saliera deliberadamente de su camino para apaciguar al Dios de los católicos, especialmente si se compara su edicto con el relato de Gregorio de Tours de su avance hacia Vouillé. En concreto, la referencia a las ofrendas del rey en el santuario de San Martín[160] refuerza la impresión de un compromiso deliberado con los católicos y

---

156 Avito, cit., *epp.*, 8, 20, 29; véase también *ep.*, 34; SÍMACO, ed. Thiel, *epp.*, 2-3, 14-15 (*ep.*, 4 es una falsificación).

157 No me convence la interpretación alternativa del pasaje que propone G. REVERDY, «Note sur l'interprétation d'un pasage d'Avitus», *Le Moyen Age* 26 (1913), pp. 274-277. Sin embargo, si *misericordia* significa «buenas obras», como arguye Reverdy, sería razonable suponer que se refiere al edicto de Clodoveo, *MGH, Capitularia*, I.

158 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 37.

159 *MGH, Capitularia*, I.

160 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 37.

sus santos. Aunque, como hemos visto, no hay razones para creer que los visigodos sufrieran la presencia de una quinta columna católica en Aquitania, es posible que Clodoveo esperara ganarse el apoyo de los galorromanos y de su Dios cuando emprendió la guerra en 507. Si así fue, el propio Clodoveo habría plantado la semilla que dio origen a la interpretación de Gregorio de Tours. La abierta alineación del lado de los católicos al comienzo de la campaña de Vouillé y el bautismo en el contexto de las relaciones franco-bizantinas podría implicar que el ingreso de Clodoveo en la Iglesia católica fue el resultado del oportunismo más que de la fe. No sería tan extraño; otras conversiones que tuvieron lugar en este mismo período se han relacionado con el apoyo bizantino[161]. Sin embargo, no por eso habría que considerar que la decisión de Clodoveo de convertirse al catolicismo fue la determinación de un profano en la materia; Avito habla de la agudeza del rey[162]. No hay que subestimar la capacidad de los monarcas bárbaros para indagar en materias doctrinales; Gundebaldo no era ningún ignorante en asuntos teológicos[163]. No obstante, en última instancia, no puede darse con certeza ninguna respuesta a este tipo de cuestiones.

La evidencia de la época del reinado de Clodoveo no suele ser muy iluminadora por lo que toca a temas tan específicos, en particular a cuestiones relacionadas con las motivaciones, aunque sí nos permiten examinar, a menudo con una sorprendente minuciosidad, los problemas a los que se enfrentaban los monarcas bárbaros cuando entraban en un mundo dominado por una jerarquía eclesiástica. Por ejemplo, resulta extraordinario que tanto Clodoveo como Gundebaldo tuivieran que soportar las recriminaciones de sus obispos por haberse dejado embargar por el dolor con ocasión de la muerte de algunos de sus parientes. Los reyes no deben manifestar sus emociones en exceso[164]. Además de estos choques con la Iglesia, las fuentes contemporáneas destacan la continua influencia del emperador y de la tradición imperial en la política subrromana. A partir de este material es posible reconstruir un contexto en el que poder interpretar el reinado de Clodoveo. Este contexto también nos proporcionará la única posibilidad de establecer una fecha verosímil para el bautismo de Clodoveo. Si se deja a un lado la información de Gregorio de Tours, es asombroso lo bien que encajan todos los testimonios. Si se pre-

---

[161] Véase, por ejemplo, la interpretación de la conversión de Hermenegildo que ofrece Collins, *Early Medieval Spain*, cit., p. 48.

[162] Avito, cit., *ep.*, 46.

[163] Avito, cit., *Contra arrianos*, 30; *Contra Eutychianam Haeresim*, 1, 2; *Epp.*, 4, 6 (?), 22, 30.

[164] Avito, cit., *ep.*, 5; *Epistulae Austrasiacae*, cit., 1.

tende desmentir la fecha de 508, será preciso hallar un marco diferente que armonice mejor con el material de la época.

A la luz del contenido de la documentación procedente de la época de Clodoveo, el relato de Gregorio parece asombrosamente insatisfactorio y, en muchos aspectos, lo es. Sin embargo, el mero hecho de que Avito no mencione a Clotilde en su carta a Clodoveo no significa que ella no desempeñara ningún papel en la conversión del rey. Tampoco podemos rechazar la posibilidad de que fuera la guerra lo que llevó a Clodoveo a convertirse al cristianismo. Las fuentes conocidas de Gregorio pasan por alto la batalla del Puente Milvio como contexto modélico de la conversión[165]; es posible que el escenario militar de la invocación de Clodoveo al Dios de los cristianos no sea sólo un *topos* literario. La carta de Avito deja lugar a la posibilidad de que tanto la reina como la guerra desempeñaran una función en la conversión del rey, si es que no la tuvieron en su bautismo, pero junto con las demás pruebas de comienzos del siglo VI hace que sea muy difícil aceptar tanto la interpretación general de Gregorio como los múltiples detalles específicos relativos al primer gobernante cristiano de los francos que nos ofrece el obispo. El reinado de Clodoveo es justamente el período en el que menos cabe esperar exactitud de los informes del obispo de Tours. Las fuentes con las que contaba eran insatisfactorias; no podía confiar en crónicas ni relatos ni tampoco en una tradición oral fiel. Además, los acontecimientos en cuestión mantenían una relación demasiado estrecha con temas que afectaban directamente a la Iglesia católica como para permitir a Gregorio escribir sobre ellos de una forma desprejuiciada. Un enfoque tan extraordinariamente erudito como el de su estudio de la utilización del término *rex* en la temprana historia franca[166] habría resultado sorprendente en sus textos sobre Clodoveo. No obstante, no se puede subestimar las virtudes que presenta la imagen del gran merovingio ofrecida por los *Libri Historiarum*[167]. El intento de presentar la naturaleza polifacética de la decisión de un individuo de convertirse al cristianismo merece nuestra atención. Beda no se las arregló mejor en su descripción de la conversión de Edwin de Northumbria[168]; en realidad, su enfoque del problema es tan parecido al de Gregorio que existe la tentación de considerar que el uno depende del otro. Sería absurdo pretender encontrar un enfoque «científico» de la historia en el siglo VI; hay que ser indulgentes con los aspectos moralizantes de la historiografía católica. Dicho esto, es preciso reconocer que la em-

---

165 Véase *supra*, acerca del conocimiento que tenía Gregorio de Constantino.
166 Gregorio, *Liber Historiarum*, cit., II, 9.
167 Véase Wallace-Hadrill, *The Long-haired Kings*, cit., pp. 163-185.
168 BEDA, *Historia Ecclesiastica*, ed. C. Plummer, Oxford, 1896, II, 9-14.

presa de Gregorio, por lo que a la organización y recopilación de materiales de muy diferentes tipos se refiere, destaca como un esfuerzo formidable –aunque hay que admitir que en ocasiones logra resultados algo cómicos[169]–, a pesar de que a su interpretación del reinado de Clodoveo le falte credibilidad.

---

[169] C. N. L. BROOKE, reseña de la obra de J. M. Wallace-Hadrill, *Early Medieval History* (Oxford, 1975), *English Historical Review* 92 (1977), p. 358, n. 1. En mi opinión el efecto hilarante está relacionado en gran medida con la yuxtaposición de fuentes considerablemente distintas.

Nota adicional. Dos publicaciones recientes se han ocupado con cierta amplitud de la carta de Avito a Clodoveo y, aunque ninguna de ellas se ocupa específicamente de la fecha del bautismo del rey, ambas señalan cuestiones de interés para los argumentos precedentes. Tanto N. STAUBACH, «Germanischen Königtum und lateinische Literatur vom fünften bis zum siebten Jahrhundert», *Frühmittelalterliche Studien* 17 (1983), pp. 34-36, como A. ANGENENDT, *Kaiserherrschaft und Königstaufe*, Berlín, 1984, p. 171, subrayan la preocupación de Avito por el arrianismo que se deja sentir en la carta. Asimismo, Angenendt tiene mucho que decir acerca de las relaciones entre Clodoveo y el Imperio bizantino, especialmente a la luz del consulado de 508 (pp. 171-173), aunque no vincula específicamente este hecho con el bautismo del rey. El interés de ambos estudiosos, con todo, se centra en los asuntos religiosos; la principal preocupación de Staubach gira en torno a la elucidación de las imágenes de la Epifanía empleadas por Avito; Angenendt, por su parte, se ocupa fundamentalmente de la cuestión del bautismo, especialmente de la figura del padrino. En consecuencia, ambos están en condiciones de arrojar nueva luz sobre algunos aspectos de la carta de Avito no tratados en este artículo.

6

MISIONEROS Y MAGIA EN LA EUROPA DE LOS AÑOS OSCUROS*

Alexander Murray

El *Homo sapiens* vive en un estado de enfrentamiento crónico con su entorno. Deja sin hacer cosas que piensa que debería hacer y hace cosas que piensa que no debería haber hecho. Su razón, que lo libra de la mayoría de los infortunios que suelen vencer a los animales, hace irremediable la difícil situación en la que se encuentra, pues con ella puede prever todas las cosas terribles que van a suceder, ante todo, la muerte. Dado que esta condición es común a todos los hombre, dado que es algo de lo que hablan y que pasa de unos hombres a otros, engendra diversas estrategias culturales, de entre las cuales destacan tres: religión, ciencia y magia –los tres «hilos» que entreteje Sir James Frazer en *La rama dorada*[1] y que siguen constituyendo la tríada fundamental en el estudio de la cultura.

Como ocurre con todas las divisiones de la realidad, esta tríada es parcialmente subjetiva y sus distinciones son imperfectas. Existen largos períodos en los que las historias de la magia y de la ciencia, con su interés común por «las propiedades de las cosas», son prácticamente inextricables[2]. Los sacerdocios y las persecuciones de la ciencia, tal como aparecen por ejemplo en *La estructura de las revoluciones científicas* de T. S. Kuhn, bastan para mostrar cómo la ciencia puede adoptar aspectos propios de la religión[3]. Ésta, por su parte,

* Este artículo es una amplia reseña del libro de Valerie I. J. FLINT, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1991, xii + 452 pp. Me gustaría expresar mi agradecimiento a John Blair y a C. E. Stancliffe por su ayuda prestada.

[1] Sir James FRAZER, *The Golden Bough*, edición abreviada, Londres, 1922, pp. 711-714 [ed. cast.: *La rama dorada*, México, FCE, 1989].

[2] De ahí su fusión en L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 vols., Nueva York, 1923-1958.

[3] T. S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, 1971.

ha tenido la gentileza de devolver el cumplido en las ocasiones en las que –como ocurrió en algunas corrientes del siglo XVIII– ha reivindicado su naturaleza racional. En cuanto a la última de las fronteras, la que existe entre magia y religión, es sin duda la más abierta de todas: pisoteada en todas direcciones y por todo tipo de pies.

Esta tercera frontera es el tema del que se ocupa el libro de Valerie Flint *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Los siglos que abarca, aproximadamente los seis que van desde el año 500 d. C. hasta 1100, han sido siglos muy formativos para la moderna cultura occidental. El núcleo de esta cultura, heredado del «Imperio romano» –por emplear una etiqueta simplificadora–, ha sufrido la radical remodelación impuesta por estos seis siglos, comenzando por las «invasiones bárbaras» –por continuar con las etiquetas. Durante estas centurias, dos mundos diferentes entraron en interacción, destruyendo y creando realidades a tan gran escala que los testimonios recogidos por la escritura suponen tan sólo un minúsculo fragmento de estas transformaciones. La supervivencia de la *Romanitas* estaba amenazada. Los elementos supervivientes se agruparon en torno a un núcleo de cristianismo que, una vez olvidadas las antiguas querellas, pasó a representar una síntesis de todo aquello que poseían los romanos y le faltaba a los bárbaros. Dado que esto incluía la escritura, reducida a niveles que han llevado a las siguientes generaciones a desesperar del período tildándolo de «años oscuros», los historiadores que deseen estudiarla deben hacerlo a partir de una exigua base de textos, casi todos ellos eclesiásticos, que reflejan las condiciones peculiares –condiciones de lucha– bajo las que perduró la *Romanitas* cristiana. Es a partir de esta exigua base de textos, la mayoría disponibles en ediciones impresas, como Flint ha construido su lectura de la cultura de la época oscura.

Su relato toca el tema de la conversión de los reinos germánicos. Pese a las prolijas leyendas, argumenta Flint, la conversión consistió en poco más que en el establecimiento de puestos misioneros protegidos. El cristianismo se encontraba en una situación análoga a la de David frente a Goliat. San Bonifacio de Maguncia, en el siglo VIII, se quejaba a Egberto de York del escaso número de sacerdotes que tenía a su disposición. Las hagiografías confirman esta imagen, retratando a los santos de esta época oscura como solitarios que habitaban entre gentes en ocasiones hostiles, en el mejor de los casos necias y, en general, culturalmente inactivas. Y entre estas gentes, escrutando la oscuridad desde su exigua base de evidencias, la autora logra percibir una «poderosa presencia [...] difícil de recuperar por completo y aún más difícil de describir con exactitud»[4].

---

[4] Flint, *Rise of Magic*, cit., p. 59; acerca de Bonifacio, véase *ibidem*, p. 79, n. 58.

Se trata del «hechicero». Algunos pasajes seleccionados de hagiografías, leyes, sermones y polémicas atestiguan la existencia de hechiceros o magos en todos los estratos de la sociedad. En la Francia del siglo VI, el habitante de un pueblo que se sentía enfermo, recurría en primer lugar y como si fuera lo más normal a una figura que recibía el título de *hariolus* [adivino] o *incantator* [encantador]. Se supone que este tipo de personajes podía hallarse incluso en los monasterios o en las cortes. A principios del siglo XIX, Pascasio Radberto, por ejemplo, hablaba de los magos cuando denunciaba las malas compañías que abundaban en la corte de Luis el Piadoso tras su impopular matrimonio con Judith[5].

El texto de la protesta de Pascasio emplea una extensa lista de términos. Están agrupados con desdén e indiferencia por sus significados precisos. Tanto en la legislación como en las polémicas, son comunes los elencos de este tipo que muestran una gran indiferencia por las distinciones. Los pares de palabras, tales como *medici* [médicos] *et incantatores* o *harioli et incantatores*, son aún más frecuentes. El vocabulario abarca más de una docena de términos, incluidos *sortilegi*, *auruspices*, *tempestarii*, *caragii*, *divini*, *[h]arioli*, *vaticinatores*, *strigae*, *phitonissae (quae et ventriloque)*, *malefici* y *venefici*, junto con algunas parejas cuasi-sinónimas como *divinas, id est pitonissas*, o *veneficos necne idolorum cultores* [sortílegos, arúspices, adivinos, augures, profetas, brujas, pitonisas, magos, adoradores de ídolos, etc.].

La traducción precisa de cualquiera de estos términos requeriría todo un artículo. Pero algunos de estos términos sugieren por sí mismos qué tipo de actividades implicaban. El *sortilegus*, por ejemplo, echaba la suerte *(sors)* –probablemente con dados o tabas, o tal vez con bloques marcados con letras para formar palabras proféticas–. Pero incluso esto ha de quedar en un mero «quizás»: posiblemente los autores medievales se servían, como hace Flint, de autores clásicos cuyas distintas relaciones con la práctica medieval invitan a realizar exámenes por separado. Las listas de objetos confiscados constituyen un índice en cuya independencia se puede confiar de las distintas prácticas a las que se dedicaban. Un *maleficus* [maléfico, mago] del siglo VI, por ejemplo, tenía consigo «una gran bolsa llena de raíces de hierbas diferentes; dentro había también dientes de topo, huesos de ratón, y garras y grasa de oso»; mientras que las brujas del siglo IX, según el arzobispo Hincmaro de Reims, empleaban como *medicamenta* huesos, cenizas, carbón, pelo, hebras de hilo de colores, hierbas, cáscaras de caracol y serpientes[6]. Algunos de los objetos indican por sí solos el uso para el que estaban destinados: por ejemplo, los

---

5 *Ibidem*, pp. 60-61, 63.
6 *Ibidem*, pp. 248, 264.

cuencos con agua, los espejos o las bolas de cristal, que poseen una superficie brillante apropiada para la adivinación. Además de los nombres de objetos, en contadas ocasiones han llegado hasta nosotros descripciones directas de prácticas mágicas, especialmente en penitenciales [manuales que ayudaban al confesor en la imposición de penitencias], como el «Penitencial de Teodoro» y el *Corrector* de Burchard, o en libros médicos anglosajones. Tenemos el caso de un penitencial que explica cómo para curarle la fiebre a un niño hay que situarlo sobre un tejado o en un horno, o arrastrarlo a través de una abertura excavada en la tierra[7].

Esto no es todo; por lo que concierne al período anterior a 1100, Flint recoge una cantidad de pruebas muy superior a la que aparece, por ejemplo, en las conocidas historias de la magia y la brujería medievales de Josef Hansen (1900), J. B. Russell (1972), Edward Peters (1978) y (el admirable) Richard Kieckhefer (1990)[8]. El experto, no obstante, desearía que se proporcionaran más citas en latín en lugar de en un inglés bastante sospechoso («vampiro», por ejemplo, es un término húngaro que se refiere a una criatura principalmente eslava y que no apareció en los idiomas europeos hasta el siglo XVIII[9]). Pero, ya sea en latín o en inglés, ahí están las evidencias y, además, en cantidad.

La cantidad, con todo, es relativa. Como base desde la que observar un continente entero durante seis siglos resulta bastante pobre y su sentido ha de ser manejado con cautela. Otro expediente del que se sirve la autora para su propósito –además de las fuentes clásicas– es la antropología moderna, generalmente en forma de consultas a Mary Douglas y a otros por escrito y de palabra. La medievalista se muestra cautelosa, con razón, ante las analogías procedentes del siglo XX. No obstante, en este caso son acertadas, puesto que los motivos por los que la magia de los años oscuros tuvo un escaso reflejo en la es-

---

[7] *Ibidem*, pp. 40-41, 214, 250-251.

[8] Josef HANSEN, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entsehung der grossen Hexenverfolgung*, Historische Bibliothek XII, Munich, 1900 (repr. Aalen, 1964); seguido por Josef HANSEN, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn, 1901; repr. Hildesheim, 1963); J. B. RUSSELL, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca, NY, 1972; Edward PETERS, *The Magician, the Witch and the Law*, Filadelfia, 1978; Richard KIECKHEFER, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge, 1990 [ed. cast.: *La magia en la Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1992].

[9] Término empleado por Flint, *Rise of Magic*, cit., p. 64; véase G. KLANICZAY, «The Decline of Witches and the Rise of Vampires under the Eighteenth-Century Habsburg Monarchy», en su *The Uses of Supernatural Power: The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*, Cambridge, 1990. La alusión a los vampiros citada es una traducción de «quidam autem a lamiis sive genicialibus feminis debilitati» [«algunos están debilitados por brujas o por siervas»]: HINCMARO, *De divortio Lotharii et Tetbergae*, en *PL* 125, col. 717D.

critura son los mismos que hacen que forme parte de la *l'histoire de la longue durée* [historia «a largo plazo», en contraposición a la historia construida a base de acontecimientos]. En contraste con el optimismo con el que algunas personas se han ocupado de dejar constancia escrita de lo sucedido, y por muy duraderos que puedan ser en ocasiones los resultados de este registro, algunas pautas culturales no escritas pueden perdurar tanto o más: un ejemplo muy ilustrativo, descubierto recientemente, es el de los ritos *post-mortem* relacionados con *hypogea* (cuevas) en el sudoeste de Francia, que subsistieron prácticamente sin modificaciones desde la época prerromana hasta el siglo XVII[10]. Esta duración refleja la naturaleza de las fuerzas que crean estas costumbres: no se trata de influencias literarias, sino de arcaicas geometrías emocionales de las situaciones sociales que comprenden el amor, la muerte, los celos y demás. En las profundidades de estos niveles los antropólogos *son* una guía extraordinaria para el medievalista: el antropólogo se aproxima a la cultura popular por rutas muy diversas –la vista, el habla; cualquier cosa *excepto* la escritura– de forma que, con sus diferentes patrones de inclusión y exclusión, cada una de las dos disciplinas puede agudizar la mirada de la otra y capacitarla para captar los signos más escurridizos que aparecen en los materiales de la otra.

The Rise of Magic es una ilustración adecuada de estas ventajas. Valga como ejemplo la forma en que consigue llenar los vacíos de las alusiones a la medicina rural de los años oscuros con un minucioso primer plano de un hechicero de Nueva Guinea, sentado a solas fuera de su choza, mascullando hechizos en forma de «canciones que canta para sí mismo durante horas y horas»[11]. Los lectores de E. E. Evans-Pritchard, el audaz estudioso de la magia de África oriental[12], hallarán sin duda otras resonancias. Una de ellas es la descripción del comportamiento grotesco de los magos en la corte de Lotario II que nos ha legado Hincmaro de Reims. Solían vestirse, cuenta, con prendas de múltiples colores y enloquecían tomando alimentos y bebidas especiales, que les permitían ser hipnotizados por *strigae*, «sangrados por vampiros *(lamiis)*» o metamorfosearse en miembros del sexo opuesto[13]. Las alusiones a alucinógenos, trances y travestismo tienen

---

[10] J. BORDENAVE y M. VIALELLE, *Aux racines du mouvement cathare: la mentalité religieuse des paysans de l'Albigeois médiéval*, Tolouse, 1973.

[11] Flint, *Rise of Magic*, cit., pp. 64-65; la cita es de M. STEPHEN, «Master of Souls: A Mekeo Sorcerer», en M. Stephen (ed.), *Sorcerer and Witch in Melanesia*, Mèlbourne, 1987, p. 55.

[12] Me refiero especialmente a E. E. EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, edición abreviada, introducción de Eva Gillies, Oxford, 1976 [ed. cast.: *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama 1976].

[13] Véase *supra*, pp. 93-94.

paralelismos inconfundibles en los hallazgos de los antropólogos. En esta búsqueda de semejanzas, Flint también presta atención a las referencias a las «ganancias» de los *harioli* (como la que aparece en el IV Concilio de Toledo) como ecos de los pagos, al parecer normales, que se efectúan a cambio de la magia, práctica que rara vez se realiza *gratuitamente*; así como a la alusión de Maximo de Turín a las autolaceraciones orgiásticas de un *Dianaticus* en el siglo V[14]. Naturalmente, habrá que evaluar por separado cada una de las comparaciones. En conjunto, sin embargo, pulen nuestra imagen de la práctica mágica en la época oscura y afectan a su etiología.

En definitiva, Flint ha sacado a la luz, con una mezcla de capacidad interpretativa y laboriosidad, una gran cantidad de material que había permanecido en las sombras, mostrando los cimientos que subyacen bajo una cultura que considerábamos, en cierto modo, cristiana. A este respecto, la primera impresión producida por su libro recuerda al impacto que produjo Keith Thomas con su *Religion and the Decline of Magic* en los primeros tiempos de la Inglaterra moderna, o al de R. J. W. Evans con *The Making of the Habsburg Monarchy* en la Austria-Hungría católica, por no mencionar los diversos estudios en torno a la magia en el Imperio romano[15]. ¿Realmente existía *todo esto* detrás de unas estructuras que nos resultan familiares?

Aparentemente sí; y este hecho, suficientemente probado en muy diversos períodos, invita a la historiadora, cuyo objeto de estudio es el cambio, a plantear su cuestión central. ¿Qué peculiaridades adoptó la magia de los años oscuros a causa de las particulares condiciones de este período y cuáles fueron las fuerzas la moldearon? Hemos resumido la imagen que ofrece Flint como si fuera estática, cuando, en realidad, es dinámica: su magia *surge*. No obstante, por lo que se refiere a su teoría acerca de cómo surgió, Flint se limita a afirmarla sin más. Sostiene que los eclesiásticos de la época oscura eran esencialmente misioneros, tropas de vanguardia en una frontera cultural. Desde un punto de vista táctico, ante ellos se abrían dos caminos. El primero, una vez que habían puesto a los reyes de su lado (algunas veces incluso antes), consistía en atacar frontalmente el paganismo. Una veintena o más de historias procedentes de Galia y de Alemania durante esta época hablan de la tala de árboles sagrados, la demolición de templos y estatuas, etcétera (hasta qué punto puede afirmarse

---

[14] Flint, *Rise of Magic*, cit., pp. 66-67, 65-66, n. 22.

[15] Keith THOMAS, *Religion and the Decline of Magic*, Londres, 1971 (repr. Harmondsworth, 1973); R. J. W. EVANS, *The Making of the Habsburg Monarchy, 1550-1700*, Oxford, 1979, pp. 346-418; por lo que se refiere al Imperio romano, véase la bibliografía que acompaña al artículo de P. BROWN, «Sorcery, Demons and the Rise of Christianity: From Late Antiquity into the Middle Ages», en su *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres, 1972, pp. 143-146.

que todo esto era indicio de magia es una cuestión que abordaré más adelante)[16]. Mientras tanto, las actas conciliares y los penitenciales bombardeaban los usos prohibidos en un frente más amplio. No obstante, este proceder purista tiene algunos defectos. En primer lugar, puede resultar contraproducente: los ataques pueden producir contraataques. La protección que ofrecían los reyes bondadosos o (según otras fuentes) los milagros no era suficiente. En cualquier caso, siempre cabía una segunda vía, que terminó siendo la favorita. Era la opción que recomendada en su famosa carta el papa Gregorio Magno al abad Mellitus, en camino hacia Inglaterra en 597, conservada en la *Historia* de Beda. En ella Gregorio recomendaba no la destrucción, sino la adaptación de santuarios y celebraciones paganas, puesto que «es imposible suprimir, de forma inmediata, todo esto de sus mentes testarudas»[17].

Puede afirmarse sin reparo que toda la historia de la religión medieval es un comentario a la carta de Gregorio. También lo es, en su propio campo, el libro de Flint, cuya tesis esencial es la de que los eclesiásticos adoptaron y adaptaron la magia de sus conversos. Dado que la adaptación supone una selección, los capítulos de su obra distinguen adecuadamente entre «Magia prohibida» y «Magia fomentada», entre «El practicante desacreditado» y «Las figuras apreciadas» (el sacerdote; los *magi* del Evangelio; san Benito; el obispo; el rey sacro). En definitiva, la magia quedó dividida en buena y mala por la diáfana frontera de la ortodoxia definida. Esta adopción selectiva, continúa argumentando Flint, acarreó un *incremento* paradójico de la suma total de magia a medida que el cristianismo iba tomando el mando en asuntos tan elevados.

Esta es la tesis. No es totalmente nueva, pero las buenas tesis casi nunca lo son[18]. También es estrictamente indemostrable. Al fin y al cabo, la autora se ve obligada a admitir que su gran cantidad de magia original no es más que una mera «presencia» detrás de las fuentes, en sí misma irrecuperable y, sin duda, imposible de medir. Ciertamente, la astrología podría constituir una excepción. Los manuscritos carolingios muestran que se trataba de una disciplina estudiada antes de lo que habían pensado M. L. W. Laistner y otros; y Flint cree que podía tratarse de una estratagema de los monjes para impresionar a los campesinos de mentalidad mágica[19]. Sin embargo,

---

[16] Véase *infra*, p. 102.

[17] Citado en Flint, *Rise of Magic*, cit., p. 77.

[18] Véase F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger: Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Tschechoslowakische Akad. der Wissenschaften, Praga, 1965, pp. 527 («Magie»), p. 534 («Zauberer»).

[19] Flint, *Rise of Magic*, cit., pp. 93, 145.

se trata una vez más de una conjetura, no de una demostración. En cierto modo, pues, el título promete más de lo que luego es capaz de ofrecer y a los entendidos puede sugerirles que se escogió como contrapartida al «declive» de la magia de Thomas. Todo esto es discutible. Lo que, por el contrario, no admite controversia, con independencia de que aceptemos sus tesis al completo o sólo en parte, es que el libro de Flint supone un reto que obliga a los estudiosos de la cultura de la época oscura a enfrentarse con temas desconcertantes que, de otro modo, habrían ido dejando de lado, tildándolos de «bárbaros», «supersticiosos» o «crédulos» –y ello en el mejor de los casos.

De entre todos estos asuntos tan desconcertantes, dos destacan por las dificultades que entrañan. En primer lugar, está la tesis según la cual el cristianismo absorbió los *accidentia* [los elementos no esenciales] de la magia precristiana; en segundo lugar, aparece la tesis inversa. El ejemplo más obvio del primero de estos casos es el milagro de curación realizado por un santo, un tipo de milagro que era el pan de cada día para los hagiógrafos. Estrictamente hablando, el milagro lo realizaba Dios *a través* del santo, por lo que no se trataba de auténtica magia. Pero los narradores podían restar importancia al papel desempeñado por Dios hasta casi hacerlo desaparecer, de forma que el santo aparecía como un tipo de mago, más eficaz incluso por haberse situado en el bando apropiado. Esta impresión queda reforzada por historias en las que se habla de un paciente que había recurrido con anterioridad a un *hariolus* en busca de una curación con un resultado decepcionante. El trasfondo mágico de las historias de milagros también queda atestiguado en el arte y la poesía. Una talla en la cruz de Ruthwell, por ejemplo, muestra a Cristo con una varita mágica en una mano mientras sana los ojos de un hombre ciego a quien, según los Evangelios, había sanado únicamente con sus dedos[20].

Este era uno de los dos tipos de asimilación. El segundo caso, que adoptaba el sentido contrario, introducía objetos cristianos en el seno de los rituales mágicos precristianos y transformaba palabras cristianas en hechizos. Flint muestra testimonios de la repetida condena de la utilización de la hostia consagrada en las prácticas mágicas, aunque la condena era menos severa cuando la hostia se empleaba con fines curativos que cuando se la utilizaba, como en un caso recogido en su libro, con un propósito tan poco caritativo como el asesinato[21]. El caso de los meros «talismanes» era más problemático. Llevar un amuleto o algún tipo de hierba colgado alrededor del cuello era denominado *ligatura*, se consideraba magia antigua y era una práctica

---

20 *Ibidem*, p. 260.

21 *Ibidem*, p. 364, n. 18; acerca de los hechizos que empleaban la hostia, véase *ibidem*, p. 298.

condenada. ¿Pero qué ocurría cuando se trataba de la reliquia de un santo o de un texto sagrado? También estaba condenado pero, al parecer, era una práctica común. Para los analfabetos, la escritura tenía un misterioso poder intrínseco que volvía los textos sagrados irresistibles para los magos, a pesar de los cánones. Más adelante volveré sobre esta cuestión.

En ocasiones resulta difícil determinar cuál de los dos lados absorbió al otro. Un ejemplo es el de la *sors biblica* o *liturgica*, que consistía en escoger un texto al azar como si se tratara de un oráculo. Echar la suerte era una práctica adivinatoria antigua, pero recibió el bautismo en Hechos 1,26, donde se afirma que se empleó la *sors* para elegir al apóstol Mateo. Entonces ¿se trataba de una práctica cristiana o no? El propio san Agustín sostuvo dos puntos de vista diferentes. Condenó la *sors*, incluso cuando se realizaba con un texto sagrado, pero todo el mundo sabe por sus *Confesiones* cómo él mismo se había servido de este expediente en un momento crucial de su vida. Tal era la ambivalencia de la adivinación. Tomás de Aquino aún discutía su uso en el siglo XIII (afirmaba que o bien era un procedimiento supersticioso, o bien «vano»)[22].

Así pues, el tratamiento dinámico al que somete Flint la magia de los años oscuros suministra una ilustración, cuidadosamente documentada, de un tema común en la mayoría de las fases de la religión. Para conseguir más conversos, los misioneros reducían el nivel de sus demandas en cuestiones que estimaban secundarias. Los conversos aceptaban, como era de esperar, felices de saber que desechando algunas de sus antiguas costumbres podían conservar el resto. Parecería, calibrando todos los aspectos, que el mundo se convierte así en un lugar mejor. Pero ha aparecido un defecto que antes no existía. Por muchas modificaciones que hubieran sufrido y por muy secundarias que se hubieran considerado en otro tiempo, las antiguas costumbres que perduraron recibieron la sanción de la religión. De esta forma, sus efectos se profundizaron y se volvieron más inamovibles. Lo más probable es que el intento de modificar estas costumbres ocasionara los más graves malentendidos. La historia del cristianismo y las guerras, así como la justicia pública y una infinidad de instancias más ilustran esta situación. A esta ilustración se dedica *The Rise of Magic*. Entre sus ejemplos particulares está el de Cesáreo de Arlès quien, en el siglo VI, recomendó recitar el Credo como método de curación para las enfermedades. En 1597 este mismo consejo se habría considerado señal de brujería; a la gente se la quemaba por cosas semejantes[23]. El

---

22 AGUSTÍN, *Confesiones*, viii. 12 [ed. cast.: Madrid, Akal, 1986], Tomás DE AQUINO, *Opuscula theologica*, ed. R. A. Verardo, 2 vols. Roma, 1954, I: pp. 165-167.

23 Flint, *Rise of Magic*, cit., p. 83, n. 71.

inevitable compromiso llegó a tener visos de una recaída en los vicios pretéritos.

Por supuesto, ningún libro de historia puede agotar su tema y, en el caso que nos ocupa, puede resultar de interés apuntar las áreas en las que las cuestiones suscitadas podrían llevarse más lejos. Se me ocurren tres propuestas que extienden el enfoque dinámico de Flint. Pero permítaseme, en primer lugar, explicar mi reiterada utilización del adjetivo «dinámico». La generación de Frazer, Henry Charles Lea y Josef Hansen trató de describir y clasificar las creencias mágicas. Sin embargo, su labor estaba intrínsecamente limitada, puesto que las creencias mágicas jamás son sistemáticas. Esta era la lección más nítida que podía extraerse del estudio de Evans-Pritchard sobre los azande[24] y, en el caso de la Europa de los años oscuros, lo que puede servir de testimonio indirecto de esta ausencia de sistema es, entre otras cosas, la aparición de listas indiferenciadas. Sin embargo, es posible hallar un sistema en las creencias si se las lee en el contexto de sus situaciones sociales. Esto es lo que demostró Alan Macfarlane en *Witchcraft in Tudor and Stuart England*[25], donde relaciona sus datos con las rencillas vecinales de Essex; otro ejemplo, a menor escala y relativo a un período más remoto, es el que nos proporciona la correlación de Peter Brown de la hechicería de la época tardorromana con las rivalidades por las posiciones sociales que existían en los círculos allegados a la corte imperial[26].

Las tres áreas en las que es posible extender el enfoque de Flint están relacionadas con este tipo de planteamientos. La primera de ellas tiene que ver con la magia en el seno de una situación local, de una sociedad de gentes que se conocen entre sí. Evidentemente, no disponemos de la suficiente cantidad de pruebas procedentes de los años oscuros como para realizar un estudio similar al de Macfarlane. En el período que Flint estudia, los únicos grupos en los que se dan relaciones cara a cara de los que tenemos pruebas que atestiguan la existencia de magia son las cortes, como la merovingia, o la corte carolingia de Lotario II. Pero ni siquiera en los círculos de los poderosos existe un documento sobre magia de la época oscura capaz de rivalizar con los compilados a comienzos del siglo XIV en contra del obispo Guichard de Troyes o de la dama noble Alice Kyteler[27]. Sin embargo, la reunión y el ensamblaje de datos procedentes de muy dis-

---

[24] Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic*, cit., pp. XVIII, 4, 48, 56, 63, 146-150, 198-199, 200-202, 221.

[25] A. D. J. MACFARLANE, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, Londres, 1970.

[26] Véase *supra*, n. 15.

[27] Véase Norman COHN, *Europe's Inner Demons*, Londres, 1975, pp. 182-192, 198-204.

tintos lugares posibilita la construcción de ciertas descripciones genéricas, es decir, de un cierto *tipo* para estas sociedades pequeñas. Después de todo, esto fue lo que hizo Brown en su investigación sobre los obispos merovingios y su entorno en *The Cult of the Saints*[28], a pesar de que, en líneas generales, sólo fue capaz de manejar lo sobrenatural en forma de milagros. Así pues, lo que Flint ofrece es material para elaborar una descripción genérica de las unidades eclesiásticas más pequeñas, esas que más adelante recibirán el nombre de parroquias.

Esta descripción puede presentarse en forma de esquema trimembre[29]. Utilizo deliberadamente el término «esquema» para dar a entender que sólo pretendo mostrar de qué modo se relacionan los elementos principales entre sí y no trazar sus contornos exactos sobre el terreno, como si se tratara de un plano del metro de Londres. La primera fase del esquema podría llamarse «misionera». En este período la Iglesia se asentaba principalmente en las ciudades y en los asentamientos prácticamente urbanos, como era el caso de algunos monasterios grandes. En la mayor parte de Europa las labores pastorales del clero, allí donde se tomaban la molestia de llevarlas a cabo, estaban centradas principalmente en la predicación; entretanto, el poder sobrenatural se encarnaba en el *hariolus*, la «poderosa presencia» oculta tras todas las historias de milagros (que formaban parte de la predicación).

---

[28] Peter BROWN, *The Cult of the Saints*, Chicago, 1981.

[29] El resumen esquemático de la génesis de la parroquia que ofrecemos a continuación está basado en G. W. O. ADDLESHAW, *The Beginnings of the Parochial System*, Ecclesiol. Soc., Londres, [3]1982 (publicado por primera vez en 1970); G. W. O. ADDLESHAW, *The Development of the Parochial System from Charlemagne (768-814) to Urban II (1088-1099)*, St Anthony's Hall Pubns VI York, 1954; junto con las excepciones y los debates que aparecen en las ponencias recogidas en D. BAKER (ed.), *The Church in Town and Countryside*, Studies in Church Hist. XVI, Oxford, 1979, especialmente los artículos de C. E. STANCLIFFE, I. N. WOOD, Paul FOURACRE, Rosamund MCKITTERICK y Janet L. NELSON; J. BLAIR, *Minsters and Parish Churches*, Oxford Univ. Comittee for Archaeol. Monographs XVII Oxford, 1988; J. BLAIR y R. SHARPE (eds.), *Pastoral Care before the Parish*, Leicester, 1992. El énfasis en la predicación por encima de todas las tareas pastorales de los sacerdotes aparece en escritores de la «primera fase», como han destacado A. THACKER, «Bede's Ideal of Reform», en P. Wormald, D. Bullough y R. Collins, (eds.), *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society: Studies Presented to J. M. Wallace-Hadrill*, Oxford, 1983, pp. 99-129; P. WORMALD, «Monks. Preaching and Pastoral Care in Early Anglo-Saxons England», en Blair y Sharpe (eds.), *Pastoral Care before the Parish*, cit., (véase también Addleshaw, *Beginnings of the Parochial System*, cit., p. 10). Acerca de una posible sincronía en los desarrollos franco e inglés, véase C. CUBITT, «Pastoral Care and Conciliar Canons: The Provisions of the 747 Council of *Clofesho*», en Blair y Sharpe (eds.), *Pastoral Care before the Parish*. cit., En cuanto al desarrollo del uso moderno de *parochia* a partir del siglo IX, véase Addleshaw, *Beginnings of the Parochial System*, cit., p. 7.

La segunda fase comenzó con los intentos por parte de las autoridades de establecer una «red» territorial de responsabilidades pastorales, con su sacerdote o grupo de sacerdotes en cada nodo. Fue durante este período cuando la palabra *parochia* perdió su sentido original de «diócesis» y comenzó a denotar esas circunscripciones locales que más tarde se volverían tan habituales. La cronología de esta fase, región por región, aún no está clara, pero la iniciativa individual más conspicua fue la que se tomó en Francia a finales del siglo VIII (aunque tal vez se produjera un esfuerzo equivalente en Inglaterra). Las pruebas de esta iniciativa proceden en su mayor parte de las nuevas leyes en torno a la instrucción y el nombramiento de clérigos que pudieran hacerse cargo de este servicio pastoral. Pero precisamente aquí reside el problema, ¿qué es exactamente lo que muestran estas pruebas? ¿Hechos consumados o tan sólo buenas intenciones? Probablemente se tratara sólo de un propósito, al menos en la mayoría de las ocasiones y al menos si nos plegamos a los argumentos de *The Rise of Magic*. Esto significa que esas buenas intenciones –principalmente carolingias– hacían con el clero lo que antes había hecho Constantino con el cristianismo: sobrecargarlo de tareas. Dado que no había suficiente cantidad de santos varones, el nuevo sacerdote siguió siendo en algunas parroquias el antiguo *hariolus*, investido ahora con dignidad sacerdotal. Flint interpreta las reglas de Alcuino para los sacerdotes como una prohibición tácita de las prácticas mágicas y añade ejemplos del tipo de sacerdote que debía tener en mente (otros tipos se cruzarán en breve en nuestro camino)[30].

La tercera y más madura de las fases es la de la reforma de Gregorio VII, cuyos esfuerzos por generalizar la perspectiva del sacerdocio secundada por los ideólogos carolingios alcanzaron una escala inédita. La implicación sobrenatural del sacerdote debía concentrarse en los sacramentos (especialmente en la Eucaristía) con exclusión de todo lo demás. Sin duda los estudiosos de la reforma hallarán sus propios ejemplos e ilustraciones para esta fase del esquema. R. I. Moore, por ejemplo, nos ha relatado cómo la reforma de Gregorio, en el preciso momento en el que el crecimiento urbano estaba haciendo más difícil la vida del sacerdote, iluminó con «luz deslumbrante» sus obligaciones morales –como si nadie las hubiera advertido antes[31]. Una vez más, no fue ninguna casualidad que en las décadas posteriores a 1066 los monasterios ingleses, cuyos compendios de medicina popular habían constituido una importante fuente para la magia, comenza-

---

[30] Flint, *Rise of Magic*, cit., pp. 359-360, 363-364.

[31] R. I. MOORE, *The Origins of European Dissent*, Londres, 1977, p. 278; R. I. MOORE, «Family, Community and Cult on the Eve of the Gregorian Reform», *Transactions of the Royal Historical Society*, 5ª ser., XXX (1980), pp. 49-69.

ran a dedicarse a la medicina científica de Galeno y Constantino Africano –como si la ciencia, al igual que había hecho la religión, estuviera arrebatando *su* mitad a una cultura obsolescente[32]. Quienes alberguen dudas en torno a este frente de la reforma contra la magia deberían releer la amenaza de Gregorio al rey de Dinamarca de 1077, en la que le advierte de que Dios castigará al *rey* si no pone fin a la costumbre (sin duda establecida mucho tiempo atrás) de «castigar salvajemente» a los sacerdotes y a las brujas en caso de que las tormentas ocasionaran daños en las cosechas. Las palabras del papa nos recuerdan, entre otras cosas, que lo que determinaba la posición social del sacerdote no era sólo lo que los propios sacerdotes pensaran de sí mismos y menos aún lo que pensaran sus piadosos superiores, sino también lo que su grey pensaba de ellos[33].

Este esquema trimembre es, sin duda, brutalmente simple y Flint es una historiadora demasiado escrupulosa como para exponerlo sin más. Pero su espectro, con su modelo lineal, se cierne sobre el libro presto a servir de guía para todo aquel que desee explorar la temprana historia del clero parroquial.

La segunda senda que permite seguir desarrollando las cuestiones planteadas por Flint no se dirige hacia abajo, hacia la aldea, sino hacia fuera, hacia la sociedad política. Entre los azande de Evans-Pritchard, una de las dos funciones más importantes que desempeñaba la magia, junto con la médica, era la judicial: en efecto, la magia se empleaba tanto para detectar el crimen como para refrenarlo mediante sanciones[34]. Una vez leído *The Rise of Magic*, los medievalistas europeos estarán en mejores condiciones para observar ese mismo elemento mágico en dos de las instituciones judiciales de la época.

La evidencia más temprana de ordalía judicial proviene de un período en el que apenas existía diferencia entre la justicia secular y la eclesiástica. Reflejaba una peculiar fusión de lo natural y lo sobrenatural –crimen natural e investigación sobrenatural– y fue extinguiéndose a medida que esta fusión dejaba de existir. La declaración de independencia del derecho canónico, que tenía sus propias opiniones

---

32 A. Dawtry, «The *Modus Medendi* and the Benedictine Order in Anglo-Norman England», en W. J. Sheils (ed.), *The Church and Healing*, Studies in Church Hist., XIX, Oxford, 1982, pp. 25-38.

33 Gregorio VII, *Registrum*, ed. E. Caspar *MGH*, Epistolae selectae, II, 2 vols., Berlín, 1920-1923, (reimpr., 1955), p. 498, ll. 13-26 (carta VII.21). Repárese en particular en «hanc pestiferam *consuetudinem* [...] funditus extirpare» (ll. 22-3) [«erradique totalmente esta pestilente *costumbre*»], y «quascunque molestias *corporum*» (l. 16; cursiva mía) [«ciertos males del *cuerpo*»]. Cfr. Hansen, *Zauberwahn*, cit., pp. 36-121.

34 Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic*, cit., pp. 50-51, 162-163, 184-189, 195; acerca de la aprobación de la magia por parte de las autoridades políticas, véase *ibidem*, pp. 41, 61, 162.

acerca de lo sobrenatural, culminó en este caso en 1215, fecha en la que se ordenó a los sacerdotes que dejaran de tomar parte en las ordalías. La literatura acerca de las ordalías ha aceptado su carácter «supersticioso» sin investigar a fondo su base, una base apenas disfrazada por las fórmulas cristianas que sirven como testimonio de estas prácticas. Antes de que los teólogos abandonaran finalmente este disfraz, se afirmaba que los «juicios de fuego y agua» eran juicios realizados *por* Dios *a través de* estos elementos. No obstante, la creencia seminal era probablemente animista; estos dos elementos, al ser puros, habrían de ser capaces de detectar la impureza. Esta ordalía y muchas otras de diferente tipo invitan a elaborar algunas consideraciones nuevas en el contexto de la magia de Flint[35].

También podríamos haber empleado la expresión «en el contexto de los magos de Flint»; o mejor, de su híbrido de sacerdote-*hariolus*, que bendecía el hierro y el agua que habían de decir la verdad. Fueron los puristas cristianos que habían condenado la magia quienes condenaron también la ordalía y en la misma época (como ha señalado Rober Bartlett, las críticas dirigidas a las ordalías son tan antiguas como nuestros primeros testimonios de su existencia y su comienzo se remonta al siglo VIII)[36]. Pero sólo tras la reforma gregoriana cobró esta oposición la fuerza suficiente como para dar su fruto en el ámbito legislativo del IV Concilio de Letrán. Una vez más, se trataba de un efecto más legislativo que real. En la práctica, las ordalías fueron desapareciendo paulatinamente y en algunos lugares –como Hungría– persisitieron hasta el siglo XV[37]. Su pervivencia confirma su carácter arcaico, así como el de los sacerdotes que le daban su bendición. Quien llevaba a cabo las ordalías era el sacerdote mágico de la época oscura; el nuevo sacerdote sacramental respetaba los cánones. ¿Por qué el viejo sacerdote habría de actuar de otro modo? Obedecía reglas no escritas mucho más antiguas.

Si bien la magia de las ordalías detectaba un crimen, era otra práctica casi mágica la que lo castigaba: la excomunión. La Iglesia posgregoriana también heredó este procedimiento de una época en la que la jurisdicción eclesiástica y la secular no estaban bien diferenciadas. En esta ocasión, como era de esperar, fueron los juicios eclesiásticos los que conservaron la práctica, puesto que era una sanción de su pro-

---

35 H. C. LEA, *Superstition and Force*, Filadelfia, 1892, pp. 249-428 («The Ordeal»).

36 R. BARTLETT, *Trial by Fire and Water: The Medieval Judicial Ordeal*, Oxford, 1986, pp. 70-75. En cuanto a la función que desempeñaban las autoridades políticas, decisiva para la tesis de Bartlett, sus descubrimientos debe compararse con los de Evans-Pritchard: véase *supra*, n. 34.

37 R. C. van CAENEGEM, «La preuve dans le droit du moyen âge occidental», *Recueils de la Société Jean Bodin* XVII (1965), pp. 691-753.

pio derecho canónico, cuya creciente autonomía apenas les permitía otro recurso (el derramamiento de sangre estaba prohibido). Ha sido Lester K. Little, en su desarrollo del trabajo de Lea, quien mejor ha expuesto la naturaleza de la excomunión en la temprana Edad Media como una suerte de «maldición» *quasi*mágica, que acarreaba desastres y condenación a su víctima. También en este punto los sacerdotes cristianos aparecen como herederos de sus predecesores precristianos, en especial de los druidas (de cuyas maldiciones nos informa César); y una vez más, los teólogos más serios se sintieron incómodos por los aspectos no cristianos del ritual, que implicaba la desobediencia al mandato de amar a los propios enemigos. Como es lógico, sus dudas y recelos tardaron en madurar, pero para mediados del siglo XIII la excomunión ya había sido firmemente redefinida como «medicinal», aunque nuevamente su efecto sobre la población inculta fue deficiente (de hecho, han sobrevivido múltiples pruebas de excomuniones maldicientes, incluso en fechas tan avanzadas como el siglo XV)[38].

La justicia pública, pues, es el segundo ámbito sobre el que pueden arrojar nueva luz las tesis de *The Rise of Magic*. Hay además una tercera área, más problemática. No nos lleva hacia abajo, hacia la sociedad rural, ni tampoco hacia fuera, al ámbito político; nos dirige hacia arriba, hacia los dioses mismos. La argumentación de Flint deriva su carácter dinámico de la distinción que elabora entre dos configuraciones, la pagana y la cristiana, cuyo concurso produjo el «surgimiento» de la magia. Ahora bien, Flint afirma, en repetidas ocasiones, que la magia «no era un residuo pagano»[39]. Naturalmente, esta aserción precisa de una aclaración: el término «magia» procede de los *magi* de la religión persa, a la que el Cristianismo reemplazó durante los siglos I y II d.C. No obstante, los estudiosos de la diáfana frontera entre el pensamiento cristiano y el no cristiano deben esforzarse por recordar una regla de oro. Toda la evidencia histórica escrita, incluida la terminología, distorsiona la verdad al tiempo que la revela, ya que fue escrita en función de los propósitos de una época pasada, no de

---

[38] H. C. LEA, «Excommunication», en su *Studies in Church History*, Filadelfia y Londres, 1869, pp. 223-487; L. K. LITTLE, «La morphologie des malédictions monastiques», *Annales ESC* XXXIII (1979), pp. 43-60. Acerca de la nueva teología, véase L. HÖDL, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt*, 1.ª parte, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XXXVIII. 4, 1.ª parte, Münster, Westfalia, 1960. Un resumen de la transformación puede hallarse en A. MURRAY, *Excommunication and Conscience in the Middle Ages*, John Coffin Memorial Lecture, Londres, 1991, pp. 15-16. En cuanto a los aspectos canónicos, véase E. VODOLA, *Excommunication in the Middle Ages*, Berkeley, 1986.

[39] FLINT, *Rise of Magic*, cit., pp. 69-310.

los nuestros, y bien es sabido que los diversos propósitos impregnan el lenguaje que utilizan. En esta fase misionera, el propósito del lenguaje cristiano era el de ganarse los corazones *tanto* de los paganos *como* de los partidarios de la magia, por lo que solía reunirlos, encomendándonos a nosotros la tarea de separarlos.

Así pues, la magia no era una supervivencia pagana. Esta afirmación deja abierta la cuestión de qué era la magia, qué era el paganismo y, más en particular, qué relaciones mantenían con el cristianismo. Estoy seguro de que pueden existir estudiosos de la religión demasiado evolucionistas, pero basta con que lo sean un poco para que puedan apreciar cómo algunas formas de pensamiento paganas se aproximan bastante a las del cristianismo y que, de hecho, la conversión no podía haberse producido de otro modo. Mediante esta «conversión», el núcleo religioso del paganismo –o de los tipos de paganismo que existían entonces; y por «núcleo» me refiero a aquellas partes cuyas aspiraciones más se aproximaban a las del cristianismo– fue, simplemente, engullido. De este modo, no hubo supervivencias paganas ni como magia, ni bajo ninguna otra forma. Su núcleo desapareció, excepto, tal vez, como una figura evocadora en el fuero interno de su devorador. Las antiguas religiones sabían mejor que nosotros qué era lo que se les venía encima y, estremecidas, respondían a la proximidad del conquistador con una reacción análoga a la «adaptación» que Flint describe por parte del cristianismo. Con independencia de que se tratara de una verdadera estratagema –de un «piadoso engaño» pagano como los que Flint atribuye a los cristianos–, o de que ambas reacciones no fueran, en el fondo, más que dos distintas expresiones de ciertas intuiciones religiosas comunes a una misma época, lo que está claro es que es posible observar cómo las religiones paganas iban pareciéndose más al cristianismo a medida que se acercaba la conversión. Así pues, en 274, cuando la religión romana sintió próximo su fin, dirigió su apoyo al culto casi monoteísta del *Sol invictus*; un cambio cuyo único resultado duradero, tras la victoria cristiana en la siguiente generación, fue la asimilación de la fiesta del dios sol el 25 de diciembre junto con todos los demás aspectos del culto solar, en el desafiante simbolismo del «Sol invicto» consumado en el Evangelio navideño: «La luz brilla en las tinieblas»[40]. Lo mismo ocurrió en el Norte algún tiempo después. A medida que el devorador monoteísta se acercaba, Thor fue avanzando

---

[40] M. P. Nilsson, «Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes», *Archiv für Religionswissenschaft* XIX (1918), pp. 50-150, sigue siendo indispensable para comprender el trasfondo pagano; el origen y desarrollo de la fiesta cristiana aparece sintetizado en C. W. Smith, «Christmas and its Cycle», en *New Catholic Encyclopaedia*, 15 vols., Nueva York, 1967, III, pp. 655-660 (con bibliografía).

poco a poco hacia la supremacía en el panteón nórdico, se consagraron runas en su nombre (o fueron consagradas por él) y las imágenes de su martillo se fueron pareciendo cada vez más a una cruz. Más adelante, también este paganismo fue engullido. El cristianismo –el de *The Dream of the Rood*–, por su parte, se volvió un poco más «heroico». La Virgen María heredó algunos rasgos de las antiguas creencias en la fertilidad, su alumbramiento del propio Dios sin contribución humana alguna la convertía en el *ne plus ultra*. Pero el cristianismo asumió y remodeló todos los valores vitales de este tipo pertenecientes a la religión pagana[41].

Así pues, el núcleo religioso del paganismo no pudo sobrevivir –o, mejor dicho, sólo pudo sobrevivir en el interior de un nuevo cuerpo–. Atrás quedaron los escombros, un mero baratillo de palabras, nombres y lenguajes. Sin embargo, un baratillo no tiene por qué ser algo inútil. Generalmente sus artículos sirven para ocupar lugares más humildes que aquellos para los que fueron diseñados. El término «magia» es una de estas baratijas. Remite a una religión cuyo núcleo aprovechable fue engullido por el cristianismo –a través del judaísmo postexilio– en forma de doctrinas que pasaron a formar parte esencial de esta religión (por ejemplo, la resurrección de la carne)[42]. Algo bastante parecido fue lo que sucedió con la religión romana. El nombre «Júpiter», por ejemplo, engarza a través de raíces indoeuropeas más antiguas que el latín con la expresión latina *Deus pater* [Dios padre]. Pero durante la Edad Media, el que en otro tiempo fue «padre en el cielo» se había convertido en un daimon entre otros; a lo sumo, un planeta con alma[43]. Tampoco el judaísmo salió indemne. El hebreo, en otro tiempo la lengua de Dios, se convirtió en la Baja Edad Media en un filón para los hechizos[44]. Evidentemente, ninguna de estas antiguas religiones estaba en condiciones de quejarse por el trato recibido; el zoroastrismo persa había empleado el mismo método con el politeísmo al que reemplazó en el siglo VI a. C.[45]; mientras que siete siglos antes, el botín que los judíos arrebataron a los perversos egip-

---

41 E. O. G. TURVILLE-PETRE, *The Myth and Religion of the North*, Londres, 1964, especialmente el capítulo 3; E. MAROLD, «Thor weihe diese Runen», *Frühmittelalterliche Studien* VIII (1974), pp. 194-222. Acerca de la Virgen María, véase Nilsson, «Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes», cit., pp. 148-149; cf. *ibidem*, 131, n. 1.

42 R. C. ZAEHNER, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Londres, 1961, pp. 60-61, 183 (maniqueísmo), 317 (resurrección del cuerpo).

43 G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, París, 1966, pp. 181-182; J. SEZNEC, *La survivance des dieux antiques*, Warburg Inst. Studies XI, Londres, 1940; trad. inglesa de B. F. Sessions, con el título *The Survival of the Pagan Gods*, Nueva York, 1961.

44 Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, cit., pp. 148, 159.

45 Zaehner, *Dawn and Twilight of Zoroastrism*, cit., pp. 15-57.

cios incluía –esto *no* aparece en el relato del Antiguo Testamento– evidentes préstamos religiosos[46].

Así pues, el nombre «magia» formaba parte del baratillo. ¿Ocurrió lo mismo con la magia misma? Una respuesta afirmativa encajaría a las mil maravillas con la doctrina cristiana, que pretendía haberla emparejado con el paganismo y haberlos sometido a una doble condena. El problema es que magia y paganismo no sólo eran dos cosas diferentes tras la conversión; siempre lo habían sido. Si Flint hubiera introducido en la discusión la religión escandinava, habría resultado más fácil reconocer esta diferencia que de la forma en que ella lo presenta. Y es que algunos dioses escandinavos, en particular Loki, *practicaban* la magia como una tarea diferente en el seno de la religión que encarnaban. Además, también la religión antigua tenía sus renegados y sus tendencias oficiosas. La magia era una de ellas y fue precisamente esta tendencia la que sobrevivió en el período cristiano, *con* el baratillo.

Si he empleado la expresión «*con*» ha sido para dar a entender que la relación de la magia con el baratillo era la misma que la que existe entre el trabajador y sus materiales. La magia empleaba las pertenencias de la religión para sus propios fines del mismo modo que Stonehenge es utilizado hoy en día por jóvenes desarraigados. *Inter alia*, esto significa que, al igual que había tomado sus materiales de la antigua religión, podía empezar a hacerlo con la nueva, el cristianismo; de hecho, dado que la nueva religión era claramente más poderosa, podía tomar de ella más elementos. De ahí el uso que hacía de hostias consagradas, reliquias y, especialmente, de las sagradas escrituras.

En ningún lugar aparece el eclecticismo de la magia tan bien ilustrado como en este último caso. «La magia es una fuerza íntimamente ligada a la escritura», escribe Kieckhefer en la mejor introducción existente a la magia medieval[47]. Pero es obvio que la mayoría de los hechiceros de aldea de Flint no se habían topado con la escritura en su vida. ¿A qué se debe el error de un autor de tamaña erudición? A su preocupación por las pruebas tardías, procedentes de una época en la que hasta los más ignorantes eran conscientes, aun sin comprenderlo, del poder que le daba al clero su sabiduría. De ahí, *pari passu* con el crecimiento de escuelas, la adaptación por parte de los magos de la escritura como «culto cargo» –esto es, un culto que ma-

---

[46] H. RINGGREN, *Israelite Religion*, trad. D. Green, Londres, ²1969, pp. 108-109, 377. El párrafo precedente también tiene en cuenta las observaciones en torno a la conversión a partir de la cultura romana «pagana» que aparecen en R. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, 1990, pp. 1-17, 223-224, 248-250; esta obra acerca de la conversión de san Agustín nos recuerda que algo similar podría decirse respecto al neoplatonismo.

[47] Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, cit., p. 53; cf. *ibidem*, pp. 77, 112, 141-142.

nipula componentes externos de una cultura superior sin captar sus principios. El cristianismo, fiel al retrato de Flint, ha sido capaz de emplear este tipo de «magia de libro» por su cuenta. Su temprana preponderancia reposa, en parte, en su maestría en el medio misterioso, una maestría cuyos efectos se veían incrementados por prácticas tales como la encuadernación de los Evangelios con joyas, o la de acompañar las reliquias con pergaminos *auctentica* [documentos que daban fe de su autenticidad]. La diferencia estribaba en que los teólogos cristianos supieron desde el principio por qué la «Escritura» era tan importante y desarrollaron activamente –*inter alia*, y mucho antes de que alcanzaran el práctico monopolio de la escritura en los años oscuros –el empleo del códice y de otras técnicas de escritura[48]. El libro que el Próspero de Shakespeare quería ahogar, por decirlo en dos palabras, era indirectamente un producto cristiano.

Al igual que el cristianismo pasó por un proceso de adaptación en el encuentro con sus rivales, también ellos sufrieron un «ajuste» correspondiente, aunque (en el caso de la magia) se quedara sólo en un préstamo de elementos externos. Este magnetismo de doble cara plantea, finalmente, la cuestión de la ubicación exacta de esa frontera a través de la cual se ejercía esta doble atracción –la clara línea divisoria entre ortodoxia y superstición–. Aparecen, en este punto, dos dificultades. La primera consiste en que la línea divisoria no era constante. Un caso bien conocido nos servirá para ilustrar esta tesis. En 643 una cláusula en el Edicto del rey lombardo Rotario (cap. 376) buscaba poner freno a una venganza contra una mujer acusada de brujería (*strigam, quem dicunt mascam*): «las mentes cristianas no deben creer que una mujer se haya podido comer a un hombre vivo desde el interior de éste»[49]. Durante siglos, influyentes cristianos parecen haber compartido el escepticismo de este piadoso rey (si es que puede atribuírsele a él personalmente). Pero ninguno de ellos habría conseguido salirse con la suya frente a los autores de finales del siglo XV del *Malleus maleficarum*, quienes no sólo creían en este tipo de cosas, sino que afirmaban que negarlas era una herejía. Si se consideran desde un punto de vista adecuado las pruebas procedentes de períodos anteriores, es posible apreciar que algunos cristianos *menos* influyentes seguían alentando estas creencias, aun cuando Rotario había tratado de detenerlos. Bastó la aparición de ciertas condiciones

---

[48] L. D. REYNOLDS y N. G. WILSON, *Scribes and Scholars*, Oxford, 1974, p. 31. Acerca de los *auctentica*, véase N. HERRMANN-MASCARD, *Les reliques des saints*, Société d'histoire du droit, Collection d'histoire institutionelle et sociale, VI, París, 1975, pp. 120-124: los *auctentica* eran etiquetas escritas para identificar reliquias.

[49] *Edictus Rothari*, cap. 376 (ed. G. H. Pertz, *MGH*, Leges, 5 vols., Hanover, 1835-1889, IV, 87).

sociales particulares, propias del período renacentista, para magnificar y armar doctrinas que antes se encontraban en retirada.

Con todo, no es posible escribir la historia completa de estas variaciones; y ello se debe a que la línea divisoria que tratamos de localizar presenta una segunda dificultad: no sólo era inconstante, sino también dudosa. Las condenas no siempre dejan claro si sus autores creían o no en la magia que estaban prohibiendo: esto es, si estaban condenando prácticas reales o creencias erróneas. No me refiero únicamente a que no esté claro para nosotros, en nuestros días, sino a que normalmente no estaba claro para las propias autoridades, en aquel tiempo. Entre lo que creían posible y lo que creían imposible en la naturaleza existía una tierra de nadie en la que ninguno se sentía lo bastante seguro. Como lo plantea en el siglo XII uno de los intelectuales medievales más perspicaces, «¿Quién, en lo más hondo de su corazón, sabe lo que es posible y lo que no lo es [en la naturaleza]?»[50]. En las narraciones medievales «sobrenaturales» –por emplear un adjetivo inventado con este objeto en el siglo XIII– hay gran cantidad de material que ratifica esta observación y, muy en particular, la frecuente calificación de estas narraciones con frases como *seu vera seu falsa* («ya sea verdadera o falsa»)[51].

El descubrimiento de esta incertidumbre supone una modificación de las tesis de Flint. Tal vez también ella ha simplificado su material en aras de una mayor claridad. El esquema resultante es, en cualquier caso, simple. De un lado están los cristianos puros, del otro, la gente con mentalidad mágica; los primeros hicieron concesiones a los segundos para ganarse su lealtad –como si, astutamente, hubieran sacrificado el candor al proselitismo. Lo cierto es que hay mucho material que apoya esta interpretación, no sólo la carta de Gregorio a Mellitus, sino toda la *oeuvre* de Gregorio, con su desconcertante contraste entre los milagrosos *Diálogos* y todo lo demás. También apoya esta lectura la bien conocida *propensión* contemporánea al «fraude piadoso», tendencia a la que se han dedicado libros enteros[52]. No obstante, es perfectamente posible mantener otra tesis, especialmente porque puede combinarse con la primera. Es la tesis de que toda la gente, ya fuera inculta o intelectual, aceptaba realmente ambas formas de pensar, la mágica y la no mágica, aunque en proporciones

---

[50] Juan DE SALISBURY, *Metalogicon*, 871.ª (ed. C. C. J. Webb, Oxford, 1929, p. 85, II. 29-30): «Quis enim novit penitus quid esse possit aut non possit?».

[51] Acerca de la palabra *supernaturalis*, véase H. DE LUBAC, *Surnaturel*, París, 1946, pp. 325-428.

[52] H. FUHRMANN, *Einfluss und Verbreitung der pseudo-Isidorischen Fälschungen*, 3 vols., *MGH*, Schriften, XXIV, Stuttgart, 1972-1974, especialmente i, 65-136. Para una mayor orientación y bibliografía, véase P. J. GEARY, *Furta sacra*, Princeton, 1978 (edición revisada, 1990).

muy diferentes; cada persona albergaba una zona de incertidumbre entre lo que creía y lo que no. De incertidumbre y también de inconstancia: dentro de una misma persona las proporciones podían variar con el paso del tiempo, como parece ocurrir en san Agustín con su *sors biblica*.

Si se modifica esta tesis, en primer lugar, tal vez el retrato de Flint de la temprana religión medieval mostraría un grado menor de enfrentamiento social entre dos bandos, puesto que «interiorizaría» cualquier tensión que pudiera darse entre la creencia mágica y la cristiana. De esta forma, también se suavizaría el rígido retrato de la magia de las fuentes; lo que, a su vez, haría perceptible una característica de la magia que Flint no señala, aunque sus fuentes permiten detectarla: sus aspiraciones religiosas. Esta última cuestión puede quedar más clara si se atiende al caso de la magia del África subsahariana y no a la magia europea de los años oscuros[53]. Es lógico que así sea pues en Europa, ya antes del cristianismo, la religión era autoconsciente y constituía la fortaleza de una casta especializada, lo que llevó a un incremento paralelo del nivel de especialización de la magia; se la despojó de los elementos morales y piadosos que podrían haberle asignado objetivos más elevados. No obstante, aún se puede apreciar sus vestigios. Están presentes en la autolaceración del protoflagelante *Dianaticus* de san Máximo; en las sobrias demandas de abstinencia pre-ritual que aparecen en algunos manuales de magia anglosajones; en la extendida utilización de objetos sagrados cristianos; e incluso –aunque únicamente nos han llegado indicios procedentes de la Baja Edad Media– en ciertas formulas mágicas «deprecatorias» (fórmulas que, más que ordenar, piden)[54].

En la naturaleza, un organismo de pequeño tamaño puede vivir en uno más grande sirviéndose del mismo alimento. La creencia mágica mantuvo una relación semejante con las religiones que la albergaron, incluido, evidentemente, el cristianismo. Es posible que se aprovechara de su baratillo para sus propios propósitos. Pero estos propósitos tenían demasiado en común con los de la religión real como para

---

[53] Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic*, cit., pp. 131-133 (tabúes y abstinencia), 44, 177 (importancia de la disposición interna). Una comparación entre este libro y E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford, 1951 plantea la cuestión de por qué el autor halló «magia» en una cultura y «religión» en la de sus vecinos. Existían algunas razones, entre ellas, las misteriosas migajas de creencias judías existentes entre los Nuer. Pero la diferencia sigue siendo de grado y está influida por el desarrollo personal del autor entre 1937 y 1951: M. Douglas, *Evans-Pritchard*, Londres, 1980, pp. 87-106.

[54] Flint, *Rise of Magic*, pp. 65-66, 323 («sabiduría sagrada, tal como fue dictada por Dios Todopoderoso»). Para consultar una fórmula deprecatoria, véase Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, cit., p. 161.

permitir la atracción mutua que el libro de Flint defiende. ¿Cuánto tenían en común, en última instancia? ¿Lo suficiente como para desafiar la distinción genérica entre magia y religión con la que comenzamos? Observemos de nuevo uno de los rasgos de la magia. Sus creencias, decíamos, no son sistemáticas, sólo tienen sentido cuando se las ubica en las circunstancias sociales en las que tuvieron su origen –como si se tratara de la superficie intelectual de un sólido emocional, un poliedro de relaciones humanas fuera de cuyo contexto las creencias resultan incoherentes. Fueran cuales fueran las adaptaciones mutuas entre magia y religión, este rasgo establecería sin duda un corte entre ambas formas culturales. O, al menos, eso cabría pensar. Pero, ¿es esto cierto? También aquí hay bastante material para la reflexión.

Parte II

EL FEUDALISMO Y SUS ALTERNATIVAS

Parte II

INTRODUCCIÓN

Existe hoy en día un vivo debate en torno al feudalismo. Una de las cuestiones que se discute es, precisamente, la de su definición: ¿qué significa «feudalismo»?, ¿qué período circunscribe? E incluso, ¿es un término apropiado? Otra cuestión polémica (véase «Alternativas», más abajo) concierne a las instituciones alternativas que, según piensan algunos historiadores, podrían describir con mayor precisión los elementos esenciales de la cultura medieval.

MODELOS

El año 1940 parece ser el punto de partida adecuado para analizar el debate actual en torno a las definiciones del feudalismo; este año el historiador francés Marc Bloch hizo circular entre sus amigos *La Société féodale*[1]. Bloch consideraba la palabra «feudal» en un sentido tan amplio que llegaban a perderse sus conexiones con la palabra «feudo» de la que, en un principio, había derivado. El libro de Bloch abarca una «historia total», el retrato de una sociedad entera. Para él, el elemento clave de esta sociedad feudal (por contraste con las antiguas sociedades esclavistas y con las modernas democracias) era su sistema de dependencias jerárquicas en el que unos hombres se subordinan a otros.

La elasticidad que adquiere el término en manos de Bloch, le permite hablar de dos épocas feudales diferenciadas. La primera habría comenzado cuando languideció el mundo carolingio y los asaltos de

[1] Ed. cast.: *La sociedad feudal*, Madrid, Akal, 1993.

húngaros, escandinavos y musulmanes dejaron tras de sí una Europa depauperada, despoblada y rural; la segunda comenzó a mediados del siglo XI, con el crecimiento de las ciudades y de una economía monetaria.

El estudio de Bloch abarca toda Europa, aunque a menudo se centra en zonas de lo que había sido el Imperio carolingio. La siguiente generación de posguerra de historiadores franceses abandonó esta perspectiva global. El joven Georges Duby, en la vanguardia de este movimiento, heredó el tema de Bloch, la sociedad feudal, pero (siguiendo el rumbo marcado por los historiadores económicos) lo abordó a través del estudio detallado de una región particular, en su caso el Mâconnais (en Borgoña), cuyo territorio tenía una extensión de unas 315 millas cuadradas[2].

Los métodos de Duby, que incluían una cuidadosa explotación de las fuentes archivísticas, hallaron numerosos seguidores; comenzó así la gran avalancha de estudios regionales en Francia, que desencadenó consecuencias de más amplio alcance que la cuestión del «feudalismo» *per se*, aunque por lo que concierne a este tema, sus resultados fueron suficientemente revolucionarios. En un estudio muy influyente, «La evolución de las instituciones judiciales», basado en documentos procedentes del Mâconnais y publicado tan sólo unos pocos años después de *La sociedad feudal,* Duby propuso una modificación fundamental del esquema de Bloch[3]. En primer lugar, tomando como base el material regional, argumentó que las institucio-

---

[2] No sería justo pasar por alto la larga tradición de este tipo de investigaciones regionales en Alemania, donde la *Landesgeschichte* (historia regional) ya había dado sus frutos a mediados del siglo XIX. En aquellos años, «Alemania», en lugar de ser un Estado unificado, constaba de *Länder*, comarcas con organizaciones políticas diferentes. La *Landgeschichte* se adecuaba bien a este contexto, puesto que se centraba en la economía y cultura de cada región. Sin embargo, a los ojos de varios historiadores de las universidades alemanas, los historiadores de los *Länder* realizaron un trabajo menos atractivo y menos importante que el de aquellos que escribieron acerca del estado y glorificaron la nación. Con la unificación de Alemania en la década de 1870, el prestigio de la *Landesgeschichte* sufrió un nuevo revés. Únicamente tras la derrota de Alemania en la Primera Guerra Mundial la historia regional adquirió un nuevo esplendor. Así, en la Alemania de posguerra, historiadores como Alfons Dopsch y Otto Brunner crearon una renovada *Landgeschichte* –una historia que daba su bienvenida a los hallazgos de otras disciplinas relativos a la geografía, los modelos de asentamiento y las condiciones económicas y culturales– justo en el momento en el que Marc Bloch y otros historiadores franceses, al tanto de lo que había ocurrido al otro lado del Rin, estaban pergeñando su concepción de historia «total». En Francia las historias regionales no comenzaron hasta el siglo XX; entre los pioneros se encuentran Robert Latouche y André Déléage.

[3] Disponible en inglés en *The Chivalrous Society*, trad. Cynthia Postan, Berkeley, University of Californa Press, 1977, pp. 15-58; publicado originalmente en *Le Moyen Age* 52 (1946), pp. 149-194; 53 (1947), pp. 15-38.

nes carolingias habían persistido hasta bien entrado el siglo X; de esta manera eliminó la «primera» época feudal de Bloch. En segundo lugar, apuntó la importancia excepcional de los «primeros treinta años del siglo XI» como el momento en el que «el sistema simple y coherente de los carolingios dejó paso a una concepción muy confusa de la función judicial, enteramente a merced de las relaciones y las consideraciones domésticas»[4], años que marcaron la transición al «período feudal clásico [es decir, el siglo XII]». Se trata de esa «etapa de la Alta Edad Media en la que se estaba estableciendo la sociedad feudal». A ambos lados de la línea divisoria los rasgos fundamentales de la sociedad estaban claramente marcados en la mente de Duby: antes del año 1000 había instituciones «públicas», después de esta fecha pasaron a ser «privadas» y «casi familiares»; antes del año 1000 el conde, rodeado de los grandes hombres de la región, tenía verdadera «jurisdicción territorial» y se sentaba en el tribunal en tanto que «juez», con el poder de hacer cumplir sus decisiones; después de este año, el conde pasó a ser el centro de las relaciones personales y empezó a presentarse como «árbitro y conciliador», sin más poder que el que acompaña a las maldiciones, los anatemas y la expresión de buenas intenciones; y únicamente acudía a su tribunal un grupo reducido de hombres, los *milites* armados («caballeros»), mientras que los grandes señores, protegidos por sus castillos, tenían sus propios tribunales y jurisdicciones.

En este artículo aparecían también algunos indicios que apuntaban otros cambios: «Alrededor del año 1000 surgieron las primeras protestas contra la imposición de usos injustos sobre las tierras de otros»[5]. Duby se refería aquí a una modificación en la naturaleza de los impuestos. Sostenía que los impuestos (que en latín solían llamarse *exactiones*) habían sido públicos antes de esta fecha y la imposición había corrido a cargo de los reyes o sus agentes. Alrededor del año 1000 el vocabulario sufrió una transformación: los impuestos comenzaron a recibir el nombre de «usos» *(consuetudines)* y a menudo el de usos «malos» o «injustos». Duby vincula este cambio en el vocabulario y la actitud con los desarrollos sociales y políticos: señores privados, como los castellanos –hombres que gobernaban desde sus fortificaciones–, establecieron sus propios impuestos sobre la población de los alrededores, ya fueran campesinos independientes que poseían sus propias tierras (es decir, campesinos que poseían sus propios alodios) o gente que vivía en tierras de la iglesia que el señor consideraba parte de su «señorío banal». De hecho, el señorío se convirtió en el núcleo político del nuevo orden: el señor imponía su

---

[4] *Chivalrous Society*, cit., p. 23.
[5] *Ibidem*, p. 20.

«ban» (en latín, *bannum)* –es decir, su derecho a mandar, obligar, juzgar e imponer sanciones– no sólo sobre los hombres y las mujeres que habitaban en sus propiedades, sino también sobre quienes residían más allá de éstas o en sus intersticios. Así pues, el señorío banal no era lo mismo que el «señorío territorial»: se trataba de una forma de señorío sobre las personas.

Algunos años después, Jean-François Lemarignier escribió un artículo muy influyente en el que esta fragmentación de la autoridad en el seno de las antiguas jurisdicciones territoriales recibía el nombre de «dislocación» del *pagus*, donde el *pagus* representaba las antiguas subdivisiones romanas sobre las que se había basado el poder público[6]. En 1953, Duby publicó su tesis doctoral *La société aux XIe et XIIe siècles dans la région mâconnaise,* donde «pouvoir banal» (poder banal) y «féodalité» (feudalismo) se emparejaban y se contraponían a «l'alleu» (el alodio).

Duby esboza las líneas generales del proceso por el cual los grandes señoríos fueron absorbiendo gradualmente a los pequeños y medianos poseedores de alodios del Mâconnais, de tal manera que los más pobres se vieron reducidos al nivel de siervos dependientes y los más ricos y más poderosos se convirtieron en vasallos:

> la mayoría [de los propietarios alodiales pudientes] rompió toda relación con el conde y se situó bajo la protección del castellano o de la institución religiosa más próxima; pero lo hicieron por decisión propia y según la fórmula flexible que permitía el contrato de vasallaje. (149)

El cambio a esta «organización feudal» se produjo entre los años 980-1030.

Los múltiples estudios regionales que siguieron la estela de la *thèse* de Duby confirmaron ampliamente este esquema general aunque, naturalmente, reflejaron ciertas variaciones locales[7]. En el capítulo 7, Pierre Bonnassie se ocupa de la transformación política y so-

---

[6] Jean-François LEMARIGNIER, «La dislocation du *pagus* et le problème des "consuetudines" (Xe-XIe siècles)», en *Mélanges d'histoire du Moyen Age dédiés à la mémoire de Louis Halphen,* París, Presses Universitaires de France, 1951, pp. 401-410.

[7] De la amplísima bibliografía existente podría destacarse los siguientes libros como ejemplos notables de estudios regionales franceses: Guy DEVAILLY, *Le Berry du Xe siècle au milieu du XIIIe. Étude politique, religieuse, sociale et économique,* París, Mouton, 1973; Robert FOSSIER, *La terre et les hommes en Picardie jusqu'à la fin du XIIIe siècle,* París, B. Nauwelaerts, 1968; y (una aplicación de este método a Italia) Pierre Toubert, *Les structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du XIe à la fin du XII siècle,* Roma, Ecole française de Rome, 1973. A estas obras hay que añadir, naturalmente, los estudios de Bonnassie (extractados en el cap. 7) y de Barthélemy (cap. 8).

al en Cataluña, actualmente una región española[8]. Bonnassie se encuentra (al igual que Duby en el Mâconnais) con que alrededor del final del primer milenio se produjo un pronunciado descenso en el número de propietarios alodiales independientes. Al mismo tiempo, las instituciones de justicia pública, que en Cataluña estaban basadas en la unidad administrativa llamada *vicaria*, dejaron paso a una justicia privada manejada por señores; los dueños de castillo catalanes impusieron su ban (aunque en Cataluña en lugar de la palabra *bannum* se empleaba normalmente el término *mandamentum*). La existencia de una línea fronteriza (contra los musulanes) en Cataluña marca una diferencia muy relevante entre Cataluña y el Mâconnais; no obstante, alrededor del año 1000, esa fuente de nuevos territorios estaba prácticamente exhausta.

Las transformaciones que Duby, Bonnassie y otros muchos han delineado en distintas regiones del Occidente medieval tenían sus reflejos en instancias más elevadas, según el punto de vista de Jean-François Lemarignier[9]. Lemarignier sostiene que la monarquía de los capetos experimentó una suerte de privatización y una mutilación del poder análogas a las que Duby y otros habían identificado en el plano del conde. El rey mismo se convirtió en un «señor banal» en el interior de su propio señorío; al margen de esto, su poder e influencia eran escasos.

En 1980, en un libro que puede considerarse una síntesis de los estudios precedentes, *La mutation féodale, Xe-XIIe siècles*, Jean-Pierre Poly y Eric Bournazel proclamaban desde su mismo título la voluntad de conservar la voz «feudal» como un término híbrido utilizable para la política, la sociedad y la cultura tras el punto de inflexión que supuso el cambio de milenio[10]. Este libro señaló la cota más elevada de consenso jamás alcanzada en torno al sentido de «feudalismo», al menos entre los historiadores franceses y también entre una gran cantidad de historiadores estadounidenses. El consenso se centraba en la tesis de que el mundo feudal, alumbrado en las décadas cercanas al año 1000, era una sociedad en la que todos los fenómenos estaban fuertemente influidos por las relaciones de dependencia y señorío implícitas en el término.

---

8 Capítulo 7: Pierre BONNASSIE, *La Catalogne du milieu de Xe à la fin du XIe siècle. Croissance et mutations d'une societé*, 2 vols., Toulouse, Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1975, vol. 2, pp. 575-599, 609-610.

9 Jean-François LEMARIGNIER, *Le gouvernement royal aux premiers temps capétiens (987-1108)*, París, Picard, 1965.

10 Traducido al inglés como Jean-Pierre POLY y Eric BOURNAZEL, *The Feudal Transformation 900-1200*, trad. Caroline Higgitt, Nueva York, Holmes & Meier, 1991 [ed. cast.: *El cambio feudal (siglos X-XII)*, Barcelona, Labor, 1983].

Sin embargo, tan sólo una década más tarde, un antiguo discípulo de Georges Duby, Dominique Barthélemy, desafió el punto de vista dominante en dos ámbitos distintos y de dos maneras muy diferentes. En una reseña de la segunda edición del libro de Poly y Bournazel, censuraba categóricamente a los historiadores a quienes llamaba «transformacionistas» –investigadores que sostenían que alrededor del cambio de milenio había tenido lugar algo así como una revolución[11]–. Aproximadamente al mismo tiempo, en su *thèse* centrada en la región de Vendôme, en Francia (de la que el cap. VI es un extracto), Barthélemy acentuaba la continuidad esencial en todo el período que abarca del siglo IX a principios del siglo XII, así como el carácter extremadamente gradual de los cambios que tuvieron lugar en estos 300 años[12]. Sostiene que los «malos usos» no eran nada nuevo y que los hombres que los establecían no siempre eran castellanos. Insiste en que la palabra «alodio», que los historiadores han considerado como sinónimo de «plena posesión de la tierra» no siempre se diferenciaba de los términos «feudo» o «beneficio», que los historiadores entienden como la tenencia de tierras que son propiedad de un señor; por lo que, desde el punto de vista de Barthélemy, no está muy clara la supuesta transformación del «alodio» en «feudo». En definitiva, Barthélemy desafió el consenso.

Mientras este debate acerca de la naturaleza y la cronología del feudalismo seguía adelante, un debate distinto ponía en tela de juicio la utilización misma del término. El aldabonazo inicial en orden a despejar el vocabulario de los medievalistas de la voz «feudalismo» fue el artículo de Elizabeth A. R. Brown, «La tiranía de un concepto: El feudalismo y los historiadores de la Europa medieval», publicado en *American History Review* en 1974 (cap. 9)[13]. El enfoque de Brown surge del empirismo angloamericano: «feudalismo» es un término creado a mediados del siglo XIX basado, en el mejor de los casos, en

[11] Dominique BARTHÉLEMY, «La mutation féodale a-t-elle eu lieu? (Note critique)», *Annales: économies, sociétés, civilisations* 3 (1992), pp. 767-777. POLY y BOURNAZEL contestaron en «Que faut-il préférer au 'mutationisme'? ou le problème du changement social», *Revue Historique de Droit français et étranger* 72 (1994), pp. 401-412. A este artículo le siguió, a su vez, otro de BARTHÉLEMY, «Encore de débat sur l'an mil!», en la misma revista, 73 (1995), pp. 349-360 también, en esta ocasión como respuesta a un artículo de BISSON (véase *infra*, n. 20), «Debate: the 'Feudal Revolution', Comment 1», *PP* 152 (1996), pp. 196-205. Sin lugar a dudas, no fue esta la última andanada, a juzgar por la nueva colección de artículos de BARTHÉLEMY en *La Mutation de l'An Mil –A-t-elle Eu Lieu? Servage et Chevalerie dans la France des Xe et XIe siècles*, París, Fayard, 1997.

[12] Capítulo 8: Dominique BARTHÉLEMY, *La société dans la comté de Vendôme de l'an Mil au XIVe siècle*, París, Fayard, 1993, pp. 333-334, 349-361, 363-364.

[13] Capítulo 9: Elizabeth A. R. BROWN, «The Tyranny of a Construct: Feudalism and Historians of Medieval Europe», *American Historical Review* 79 (1974), pp. 1063-1088.

términos legales del siglo XVIII; según Brown no es más que un «constructo» mental que jamás existió (ni pudo haber existido) en ningún tiempo o lugar.

En general, los estudiosos angloamericanos reaccionaron favorablemente ante la tesis de Brown, con la única nota discordante de Thomas Bisson, que se preguntaba si el feudalismo no sería un tirano demasiado «cordial» como para prescindir de él[14]. Más recientemente, Susan Reynolds escribió un libro en torno a esta cuestión cuya dedicatoria rezaba: «a Peggy Brown, homenaje y fidelidad». Significativamente titulado *Fiefs and Vassals: The Medieval Evidence Reinterpreted*, el libro de Reynolds rastrea el origen de la idea de «feudalismo», con sus vínculos entre vasallos y feudos, y lo localiza en los abogados de finales del siglo XII que servían a un nuevo género de gobiernos burocráticos. Es decir, el concepto se creó precisamente en el momento en que la sociedad que pretendía describir estaba siendo desbancada por el poder del Estado.

ALTERNATIVAS

En una reseña del libro de Reynolds, Patrick Wormald hace hincapié en los efectos desestabilizadores del movimiento antifeudalismo: «Ya nunca más será posible escribir acerca del gobierno y la sociedad del Occidente medieval como si el "feudalismo" fuera su rasgo dominante. ¿Qué más se puede pedir? La respuesta a esta cuestión, aunque resulte un tanto ingrato decirlo, es una orientación más clara que nos indique qué camino seguir a partir de este punto»[15]. Sin embargo, algunos historiadores han comenzado a cuestionar los supuestos mismos que yacían ocultos tras el interés (o, mejor dicho, apego) por el feudalismo. Pues toda la cuestión del feudalismo era «moderna» y no sólo porque a los modernos les guste reificar y conceptualizar, sino también porque su conocimiento y evaluación del tema se llevaba a cabo en función del estado no feudal. De ahí las oposiciones terminológicas de Duby: público, jurisdiccional y coherente (la justicia del estado) frente a privado, personal y caótico (la justicia feudal). En un libro de recopilación de artículos titulado elocuentemente *Lordship and Community in Medieval Europe: Selected Readings*[16], el compilador, Fredric Cheyette, demostró cómo una manera de evitar hablar del feudalismo era ocuparse de las instituciones

---

[14] Thomas BISSON, «The Problem of Feudal Monarchy: Aragon, Catalonia and France», *Speculum*, 53 (1978), p. 461.

[15] Patrick WORMALD, «Farewell to the Fief», *Times Literary Supplement* 4, 797 (10 de marzo, 1995), p. 12.

medievales y las formas culturales que mediaban las relaciones entre las gentes pertenecientes –más o menos– a un mismo estrato social. Si las comunidades se mantenían juntas no se debía sólo a las relaciones verticales, sino también a relaciones horizontales; a partir aquí, la tarea de los historiadores será la de explorar las «reglas del juego» que rigen en esos terrenos más llanos.

En su artículo «Suum Cuique Tribuere» («A cada cual lo suyo») publicado en 1970 y reproducido íntegro en este volumen (cap. 10)[17], Cheyette estudia la forma en que se resolvían las disputas entre propietarios en el sur de Francia. No existían tribunales regulares con categoría institucional u oficial; más bien los tribunales funcionaban como grupos de presión. En lugar de «decidir» los casos, hacían posible, deseable o incluso inevitable que los litigantes llegaran a un acuerdo.

Al trabajo de Cheyette pronto le siguieron los artículos de Stephen White (centrado en el norte de Francia), William Miller (dedicado al mundo islandés) y Patrick Geary (también sobre Francia)[18]. Sus estudios, inspirados en parte por sus amistades personales y por su cercanía (White y Miller, por ejemplo, impartían clases juntos en Wesleyan; Cheyette no se encontraba muy lejos, en Amherst), formaban parte, sin embargo, de una corriente más amplia. Una nueva generación de historiadores, formada en gran medida en Oxford, bajo la tutela de J. M. Wallace-Hadrill, combinó su interés por la antropología con un nuevo materialismo que les llevaba a ocuparse con suma seriedad de las pruebas basadas en cartas. A diferencia de lo que se había hecho hasta el momento, no emplearon esas cartas para establecer fechas, definiciones o cuestiones de autenticidad, sino para examinar «la ley en acción». En sus investigaciones de casos legales emplearon, en particular, relatos sobre *placita*, reuniones (a veces de carácter más formal, otras menos) en las que se trataban las disputas. Sus esfuerzos dieron como fruto el trabajo colectivo *Settlement of Disputes in Early Medieval Europe*, preparado por Wendy Davies y Paul Fouracre[19].

---

[16] Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1968.

[17] Capítulo 10: Fredric L. CHEYETTE, «Suum cuique tribuere», *French Historical Studies* 6 (1969/1970), pp. 287-299.

[18] Algunos ejemplos: Stephen D. WHITE, «Pactum ... Legem Vincit et Amor Judicium: The Settlement of Disputes by Compromise in Eleventh-Century Western France», *American Journal of Legal History* 22 (1978), pp. 281-308; William Ian MILLER, *Bloodtaking and Peacemaking: Feud, Law and Society in Saga Iceland*, Chicago, University of Chicago Press, 1990; Patrick J. GEARY, «Living with Conflicts in Stateless France: A Typology of Conflict Management Mechanisms, 1050-1200», en su libro *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1994, pp. 125-162.

[19] Cambridge, Cambridge University Press, 1986. El mismo grupo de autores ha publicado recientemente *Property and Power in the Early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Resulta difícil spearar el tema de la resolución de disputas de la cuestión de la violencia. En el caso de disputas entre miembros de las clases altas, no era muy frecuente acudir a los tribunales; generalmente iban a la guerra. El artículo de Cheyette explora las normas que legitimaban sistemas informales de litigio a partir de las canciones de gesta, poemas épicos que tratan del honor, la lealtad y la lucha. Desde un punto de vista antropológico, tanto el litigio como la guerra formaban parte de la «gestión de las disputas». Stephen White fue (y sigue siendo) uno de los más activos investigadores del «juego» –juego que en ocasiones era peligroso y letal– que se desarrollaba a través de contiendas que en ocasiones llegaban al campo de batalla. En un número reciente de *Past and Present*, Thomas Bisson ha vuelto a plantear la idea de que la Edad Media fue una época violenta[20]. Pero Stephen White le ha dado la réplica defendiendo enérgicamente los significados, usos y límites de esa violencia en el contexto de las normas culturales de la sociedad medieval como un todo[21]. Aunque es probable que a ninguno de los dos eruditos les guste verse reducidos a tipos ideales, aquí pueden servirnos como prototipos del debate posterior entre quienes (como Bisson) ven en la jerarquía y la dominación del feudalismo los elementos definitorios de la Edad Media, y quienes (como White) acentúan la importancia de las normas culturales no jerárquicas que pueden conducir tanto al conflicto como a la solidaridad.

El papel de las relaciones horizontales también ha sido el principal centro de interés de algunos estudios nuevos sobre las sociedades campesinas. En las ocasiones en las que los agricultores y la vida campesina jugaban un papel de importancia en la obra de Bloch, Duby, Poly y Bournazel, estos estudiosos (como puede apreciarse en el cap. 7) se interesaban principalmente por la subyugación a la que estaban sometidos estos campesinos, por su posición social, por los impuestos y otras cargas que les imponía el sistema señorial. En los años ochenta algunos historiadores comenzaron a desplazar el acento hacia otros rasgos a medida que exploraban temas relacionados con las identidades comunitarias locales[22]. Como señaló Susan Reynolds a propósito del efecto que las clases altas habían ejercido en las comunidades rurales:

---

20 Thomas N. BISSON, «The "Feudal Revolution"», *PP* 142 (1994), pp. 6-42.

21 «Debate: The "Feudal Revolution". Comment 2», *PP* 152 (1996), pp. 205-223.

22 Éste es, por ejemplo, el caso de Robert FOSSIER, «Les communautés villageoises en France du nord au moyen âge», *Flaran* 4 (1982), pp. 29-53; Susan REYNOLDS, *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900-1300*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 101-154; Monique BOURIN, *Villages médiévaux en bas-Languedoc: genèse d'une sociabilité (Xe-XIVe siècles)*, 2 vols., París, L'Harmattan, 1987; Léopold GÉNICOT, *Rural Communities in the Medieval West*, Baltimore, Johns Hopkins University

> Decididamente, es cierto que a medida que el gobierno se iba haciendo más sistemático y los gobernantes asumían un mayor control sobre la legislación y la obligación de cumplir la ley, los señores hallaron la forma de percibir sus tributos de manera más coherente. La parcelación del campo en jurisdicciones definidas [...] contribuyó [...] a definir las comunidades en cuyo seno habrían de desenvolverse los campesinos. No obstante, no es lo mismo definir los límites de las comunidades existentes que crear un sentimiento de comunidad[23].

Los diversos rasgos de este sentimiento de comunidad aparecen descritos en la obra *Vivre au village au moyen âge: les solidarités paysannes du 11e au 13e siècles*, en la que Monique Bourin y Robert Durand examinan una a una las solidaridades creadas y expresadas en las familias rurales, la familia, la parroquia, los ciclos de festividades religiosas, las organizaciones de beneficencia, las actividades agrícolas y el sentimiento de vecindad, sección de la que se ha extraído el capítulo 11 del presente volumen[24].

Para terminar, otras instituciones de solidaridad social, especialmente entre grupos de elite, adquirieron una gran importancia en las investigaciones posteriores a la II Guerra Mundial, principalmente entre los historiadores alemanes, para quienes la cuestión del feudalismo fue siempre secundaria debido a la peculiar historia del Imperio. Este enfoque tiene especial importancia en la obra de Gerd Tellenbach y los miembros de su *Arbeitskreis* (equipo) de Friburgo, cuyos múltiples estudios han esclarecido los numerosos mecanismos existentes en la Edad Media para crear y consolidar «relaciones personales», no tanto entre individuos (al fin y al cabo, un constructo moderno) como entre grupos: familias, *Sippen* (clanes) y *Gemeinschaften*, comunidades tan íntimamente ligadas que prácticamente constituían familias artificiales. Gran parte de estos trabajos se centraron en las congregaciones monásticas, comunidades espirituales

---

Press, 1990, que contiene las conferencias James S. Schouler del autor durante 1986-1987, además de los trabajos preparatorios para su estudio de las comunidades rurales de la región de Namur. En Chris WICKHAM, *Comunità e clientele nella Toscana del XII secolo: Le origini del comune rurale nella Piana di Lucca*, Roma, Viella, 1995, puede hallarse una importante discusión sobre la historiografía del estudio de las comunidades rurales así como una detallada investigación de la formación de algunas comunas rurales toscanas.

23 Susan Reynolds, *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900-1300*, cit., 1984, p. 109.

24 Capítulo 11: Monique BOURIN y Robert DURAND, *Vivre au village au moyen âge: les solidarités paysannes du 11e au 13e siècles*, París, Messidor/Temps Actuels, 1984, cap. 8.

que enlazaban en su seno a grupos religiosos y laicos[25]. Estos trabajos han tenido importantes consecuencias para el análisis de la vida social, cultural y política medievales y han conseguido evitar el vocabulario del estatismo o el feudalismo. Así, Hagen Keller describió las alianzas personales como los «fundamentos» del reino otoniano[26], Gerhard Oexle se ocupó del comportamiento grupal de los gremios medievales[27] y Gerd Althoff estudió la institución medieval de la «amistad» en un libro del cual el presente capítulo 12 constituye un extracto[28].

25 Es el caso del artículo, ya clásico, de Karl SCHMID y Joachim WOLLASCH, «Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters», *Frühmittelalterliche Studien* I (1967), pp. 365-405. Para situar este artículo en un contexto más amplio, véase la Parte IV de este volumen.

26 Hagen KELLER, «Grundlagen ottonischer Königsherrschaft», en Karl Schmid (ed.), *Reich und Kirche vor dem Investiturstreit*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1985, pp. 17-34. Acerca de este tema, véase también Karl J. LEYSER, *Rule and Conflict in an Early Medieval Society: Ottonian Saxony*, Bloomington, Indiana University Press, 1976.

27 Otto Gerhard OEXLE, «Gruppenbindung und Gruppenverhalten bei Menschen und Tieren: Beobachtungen zur Geschichte der mittelalterlichen Gilden», *Saeculum* 36 (1985), pp. 28-45.

28 Capítulo 12: Gerd ALTHOFF, *Verwandte, Freunde und Getreue: Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, pp. 88-119.

7

EL SEÑORÍO BANAL Y LOS CAMBIOS EN LA CONDICIÓN DEL CAMPESINADO LIBRE

Pierre Bonnassie

[Un documento reza:]

Éste es un breve memento de lo que el obispo debe percibir en su castellanía de Sanahuja, por costumbre y por derecho.

En primer lugar, la mitad de las rentas de los tribunales sin engaño. Del mercado, la mitad de lo que reciben los señores, por justicia y por derecho, con la excepción de los derechos sobre las ubres de las vacas, que pertenecen al castillo. Del horno, la mitad. De los derechos de acuñar moneda, la mitad.

Y el obispo acuerda con los señores de Sanahuja que éstos deben llevar ante él a los hombres (de la castellanía) y él debe percibir de ellos, cada año, las *questas* [un impuesto] en pan y carne. El baile del señor debe ir con el baile del obispo a las bodegas de Sanahuja y juntos deben estimar el número de barriles para la recaudación de la *compra* [otro impuesto] del obispo. Y los bailes de los señores deben evaluar el servicio de quienes deben prestaciones militares con burros y otros equipamientos, que debe ser estimado bajo juramento y, una vez estimado, la renta debe ser compartida por el señor y el *castlà* [el dirigente de la guarnición que custodia el castillo, equivalente a *castlan*] y el *castlà* debe dar al obispo su parte...

En las casas de Sanahuja, el obispo tiene derechos sobre la leña, las coles, las remolachas, el queso y las ovejas, excepto en las casas de los sacerdotes, los *cabalers* [caballeros] y los bailes de los señores; y esto puede tomarlo en todas las demás casas de Sanahuja... Y los campesinos de Sanahuja que trabajan con una yunta deben dar al obispo un sextario de avena y una gavilla; quienes comparten la yunta con otros campesinos deben entregarle una *hemina* [unidad de medida] de avena y una gavilla.

Y si un animal entra en la *dominicatura* del obispo [reserva dominical, tierra perteneciente al señor] en Sanahuja y queda retenido allí, su dueño debe recuperarlo comprándolo por tantos denarios

como patas tenga el animal. Y los bosques del obispo disfrutan de una franquicia [un privilegio] tal que ningún hombre puede cazar a una distancia de un tiro de piedra de éstos... y si un hombre de Sanahuja caza un conejo en los bosques, debe entregar al obispo un buey, un cerdo y nueve pares de conejos vivos como reparación.

Y todos los hombres de Sanahuja deben trabajar para el obispo en la construcción de sus casas y le deben servicios de transporte a lomos de sus animales de tiro, con la excepción de los sacerdotes, los *cabalers*, los bailes de los señores y los mercaderes.

Y ningún señor puede disfrutar de ninguna franquicia en Sanahuja sin el consentimiento del obispo.

Y los hombres de Sanahuja deben transportar las bulas y mensajes del obispo si así lo ordena, a cualquier lugar...

Y en todos los molinos del territorio de Sanahuja ya construidos, o en los que están en construcción, el obispo debe tener su cuarto (¿de las rentas?) y el derecho de *destre mugar* [libre uso del molino para la molienda de su grano], por obligación...

Esto fue promulgado por Guillem Guifred, obispo[1].

Si me he decidido a citar un fragmento tan extenso de este documento, redactado entre 1401 y 1075 según dictado del obispo de Urgel, ha sido porque proporciona un repertorio extraordinariamente preciso de las cargas y los nuevos tributos que recayeron sobre el campesinado catalán hacia mediados del siglo XI. Además, este documento, lejos de limitarse a describirlos, también nos permite percibir sus orígenes, saber cómo se recaudaban y cómo se organizaban las relaciones sociales en el seno de la castellanía, en primer lugar entre los dueños del ban (el obispo y sus *fideles* [hombres leales], los señores de Sanahuja), pero también entre éstos y sus agentes (los *castlà*, los *cabalers*, los bailes del obispo y los de los señores) y, por último, entre estos últimos y los campesinos. Así pues, este documento constituye, sin lugar a dudas, la mejor introducción posible al estudio del régimen del señorío banal en Cataluña. No obstante, antes de pasar a analizar el documento, será más apropiado definir las condiciones bajo las cuales fue posible su creación.

El nacimiento del señorío

El debilitamiento del campesinado libre

Durante el siglo X y también a principios del siglo XI, los campesinos catalanes eran, en su mayor parte, completamente libres. No cono-

---

[1] Archivo Capitular de Urgel, Cart. I, núm. 525. Algunos fragmentos de este texto han sido publicados por J. MIRET I SANS en «Aplech de documents dels segles XI i XII per a l'estudi de la llengua catalana», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* VI (1911-1912), p. 383

cían más autoridad que la del conde: ya fuera directamente, en las tierras libres, o a través de la mediación de los *vicarii* [representantes regionales del conde]. En el ámbito judicial, únicamente se sometían a los tribunales públicos, por lo que podían eludir cualquier tipo de arbitrariedad. Esta situación privilegiada era resultado, principalmente, de dos razones: al ser en su mayor parte campesinos alodiales, eran independientes económicamente; como soldados, contaban con los medios suficientes para defenderse frente a cualquier amenaza de opresión. El propio conde necesitaba de ellos tanto para asegurar la protección de las fronteras como para establecer su poder en las zonas rurales[2].

El primer golpe que sufrió el campesinado socavó su patrimonio. El fenómeno de la concentración de la tierra, que comenzó a inicios del siglo X, si no antes[3], continuó extendiéndose durante la primera mitad del siglo XI. Los medios no cambiaron, pero la pequeña propiedad era cada vez más incapaz de resistir el apetito de los acaparadores de tierras. La desintegración del sistema judicial facilitó las confiscaciones: ya no hacía falta pasar por el lento trámite de los procesos públicos ni tampoco aportar títulos auténticos para privar a un campesino de su propiedad. Al castellan (o el abad, o el obispo) le bastaba con invitar al propietario del alodio codiciado a demostrar su derecho sobre la propiedad, por ejemplo sumergiendo su brazo en agua hirviendo[4]. Si era necesario, siempre se podía declarar al pobre campesino culpable de algún delito: su casa y sus tierras servirían como pago de la multa impuesta[5].

Para evitar tales calamidades, muchos campesinos alodiales tomaron precauciones. La limosna se convirtió en un remedio preventivo no sólo frente a los tormentos de después de la muerte, sino también frente a esos otros, más terrenos, que se manifestaban como amenazas. Las iglesias, que veían cómo la generosidad de los grandes se reducía, continuaron beneficiándose de los donativos del pueblo llano. No obstante, también los castellanos comenzaban a sacar provecho de esas cesiones de tierras. Ya en 1016, una viuda y sus hijos donaron su alodio al *vicarius* de Gaià –*«per nostrum salvisientem»* [«para nuestra salvación»], afirmaron– sólo para recibirla de nuevo con la condición de que la *tasca* [renta basada en una parte de la cosecha] fuera perpetua[6]. Más adelante, otros muchos barones (en-

---

[2] [Véase Pierre BONNASSIE, *La Catalogne du milieu du X^e^ à la fin du XI^e^ siècle. Croissance et mutations d'une société*, 2 vols., Association des Publications de l'Université de Toulouse – Le Mirail, 1975,] vol. I, cap. IV, pp. 311-319.

[3] *Ibidem*, cap. III, pp. 236-242.

[4] Archivo de la Corona de Aragón, pergamino R. Ber. I, núm. 305 (1064); Archivo Capitular de Urgel, Cart. I, núm. 210 (1081).

[5] Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 355 (1066).

[6] Archivo Capitular de Vich, perg. núm. 1347.

tre los que se contaba Bonfill Guillem de Castellví[7]) recibieron este tipo de «regalos», de cuya espontaneidad haríamos bien en sospechar.

No obstante, los magnates poseían medios suficientes para pagar y algunos de ellos tuvieron al menos la elegancia del gesto. En unas quince transacciones producidas entre 1029 y 1053, Brocard de Castelltallat y su esposa Ledgards compraron casas, jardines, palomares, campos y viñedos en el seno de su castellanía, en cada ocasión por unos pocos sueldos [unidad monetaria][8]. No fueron los únicos: Guifred Sendred y su mujer María hicieron lo mismo en Espadamala, cerca de Torelló[9], y también Ricard Guillem[10] o Bonuz Vivas[11] en la región de Barcelona. Al igual que había ocurrido en el pasado, las escrituras de las adquisiciones continúan sirviendo como testimonio del proceso de concentración de la tierra en manos de unos pocos.

Sin embargo, este tipo de escrituras fueron escaseando paulatinamente. A lo largo del siglo X, representaban aproximadamente el 70 por 100 de los documentos originales (y, como mucho, el 80 por 100 durante la década de 990 a 1000). Después del año 1000, el porcentaje no hizo más que reducirse: el 65 por 100 hacia 1025, el 55 por 100 alrededor de 1050, el 35 por 100 en 1075, el 25 por 100 hacia 1100[12]. ¿Cómo interpretar este fenómeno? La verdad es que en esos mismos años comienzan a aparecer nuevos tipos de escrituras (*convenientiae* [acuerdos], juramentos de fidelidad) en los archivos, lo que hace que la proporción de cartas de compraventa tienda a ser más baja que antes. Aún así, resulta sorprendente cómo disminuye radicalmente el número de transacciones por venta en el preciso momento en que el vigor de los intercambios se intensifica. Hay que atenerse a las pruebas: si las ventas de alodios se iban haciendo cada vez menos frecuentes, debe ser porque cada vez había menos alodios que vender. Integradas pieza tras pieza en las grandes propiedades laicas y eclesiásticas, las micropropiedades campesinas fueron desapareciendo lentamente. En cualquier caso, para 1050, la pequeña propie-

[7] Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 437.

[8] Arch. Montserrat, perg. Bages, núms. 1333, 1339, 1352, 1362 A, 1362 B, 1373, 1401, 1402, 1410, 1411, 1414 B, 1436, 1444; Archivo de la Corona de Aragón, Monacales, perg. S. Benet, núm. 185, 260.

[9] Archivo Capitular de Vich, perg. núms. 288, 1028, 1034, 1035, 1415, 1425, 1426, 1427, 1431, 1435, 1436, 1439.

[10] Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núms. 323, 334, 335, 341, 344, 346, 347, 348, 349, 356, 394, 399, 440, 452, 456, 468, 471,473.

[11] El hijo de Vivas de Provençals. Acerca de sus adquisiciones, véase P. BONNASSIE, «Une famille de la campagne barcelonaise et ses activités économiques aux alentours de l'An Mil», *Annales du Midi* LXXVI (1964), pp. 266, 301-303.

[12] [Bonnassie, *La Catalogne*], cit., Apéndice VI, p. 893.

dad había perdido la posición dominante que aún ocupaba en las estructuras rurales de Cataluña a finales del siglo X.

Esta evolución es fácil de explicar. En los siglos IX y X, el alodio campesino estaba sometido a un continuo desgaste debido a la gran cantidad de enajenaciones de las que era objeto; pero, simultáneamente, se iba regenerando gracias a las rozas [tierras despejadas y drenadas] que se llevaban a cabo en los frentes de colonización. Después de 950, aproximadamente, las pérdidas seguían al mismo ritmo, mientras que la sustitución a base de tierras nuevas ya no era posible debido a la estabilización de la frontera. Las escasas conquistas de tierras que aún se llevaban a cabo en las regiones occidentales no podían compensar las pérdidas sufridas por la propiedad campesina en el interior.

Así pues, ¿podemos seguir hablando de propiedad campesina? Incluso en las áreas sin cultivar, el propietario alodial únicamente podía usar lo que era suyo bajo el control de los jefes de las *quadras* [grupos organizados de pioneros campesinos][13]. En otros lugares, las cartas y escrituras nos informan de los límites impuestos al derecho de disponer del propio alodio, en particular de la prohibición de enajenarlo sin el consentimiento del castellano[14]. Alamany Hug de Cervelló y su esposa Sicards llegaron a arrogarse el derecho de tanteo en todas las transacciones de tierras de labranza producidas en el interior de su castellanía[15]. Esta era la *retrait seigneurial*[16].

---

[13] [*Ibid.*], vol. I, cap. VII, pp. 439-440.

[14] Este tipo de limitaciones no es un fenómeno exclusivo de Cataluña: podemos hallar ejemplos de estas restricciones en casi cualquier región de Occidente durante este período. Sin embargo, hay un problema al que es imposible proporcionar una solución clara: si los castellanos tenían la potestad de prohibir las ventas de los alodios campesinos, también podían –lógicamente– autorizarlas. En este caso, el depósito que el señor de la fortaleza aportaba en la transacción era, sin duda, garantía suficiente para el comprador: éste, por tanto, respaldado por la palabra del señor, habría sido menos proclive a exigir la preparación de un contrato escrito. Esta podría ser otra forma de explicar el descenso del porcentaje de escrituras de compra de tierras en la documentación total. No obstante, esto apenas modifica el núcleo de la cuestión: si el alodio campesino continuó existiendo bajo la dominación señorial, fue sólo bajo una forma muy menoscabada que, de hecho, resulta muy distinta de la propiedad clásica. Es posible hallar múltiples ejemplos de prohibiciones de transferencias en los archivos: Archivo Capitular de Vich, perg. núm. 1386 (1030); Archivo de Montserrat, perg. Bages, núms. 1380 (1038), 1386 (1040); Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 196 (1056).

[15] Archivo Capitular de Barcelona, Divers C-c, perg. 473 (1045/1046).

[16] Esta expresión está basada en la «*retrait censuel*», que se aplica a las tenencias, y la «*retrait*» feudal, que se aplica en los feudos (o, mejor dicho, que será aplicada en un período posterior). Acerca de ambos usos, véase R. BOUTRUCHE, *Seigneurie et féodalité*, París, 1968-1970, vol. II, pp. 115-116, 218-219 [ed. cast.: *Señorío y feudalismo*, 2 vols., Madrid, Siglo XXI, 1980].

De esta forma, muchos propietarios alodiales se vieron reducidos al estatuto de meros arrendatarios: bien porque su alodio ya no se diferenciaba de un manso servil (debido a las múltiples faenas y obligaciones fiscales que lo gravaban), o bien porque se habían visto obligados a venderlo (al completo o en parte) e ir a mendigar tierras en las que poder trabajar en los dominios de magnates o de iglesias. De hecho, las cargas que pesaban sobre las tenencias a censo se estaban incrementando. Dado que las tierras disponibles habían comenzado a escasear, las rentas de la tierra aumentaron. En las tenencias en tierras roturadas, tanto antiguas como nuevas, la *tasca* dejó de ser la única renta exigida, pues vino a añadírsele el *braçatge (braciaticum),* otro tributo basado en una porción de la cosecha (un dieciseisavo de la recolección total) que apareció entre 1030 y 1050 y se fue haciendo cada vez más frecuente a partir de estas fechas[17]. En las tierras más fértiles, un campesino no podía aspirar a procurarse un terreno en arriendo sin comprometerse a entregar un cuarto o un tercio de todo el grano cosechado y la mitad del vino; además, debía pagar al dueño del terreno de labranza un elevado precio por el derecho a asentarse más de diez piezas de oro[18].

Los campesinos, ya fueran alodiales o arrendatarios, pasaron así a encontrarse en una posición económica considerablemente debilitada. Lo mismo puede decirse de su situación militar. Los métodos de combate evolucionaban en detrimento del campesinado. Las miniaturas de comienzos del siglo XI aún muestran escenas de batallas en las que aparecen tropas de infantería con sus ropas de diario y equipadas únicamente con una lanza o una espada[19]. Si se compara a estos soldados con los caballeros fuertemente armados, protegidos por escu-

---

[17] Archivo Capitular de Barcelona, Divers C-b, perg. núm. 224: en este documento, fechado en 1063, dos testigos declararon que el *braçatge* llevaba siendo recaudado, junto con la *tasca*, durante al menos treinta años en las tierras que la abadía de Sant Pol de Mar poseía en la parroquia de Arenys. Véase también J. SERRA VILARO, *Baronies de Pinós i Mataplana. Investigació als seus arxius*, Barcelona, 1950, vol. III, p. 101 (obra que recoge un documento de 1050 aproximadamente, en el que se menciona el *braccage*), y J. RIUS SERRA, (ed.), *Cartulario de Sant Cugat del Vallés* Barcelona, 1946, vol. II, núm. 656 (1067). E. de HINOJOSA (*El régimen señorial y la cuestión agraria en Cataluña durante la Edad Media*, Madrid, 1905, pp. 175-176) afirma, sin proporcionar ninguna referencia, que el *braçatge* representaba una veinteava parte de la cosecha; no obstante, un contrato de 1105 estipula muy claramente que representaba un dieciseisavo (Arch. de Montserrat, perg. Bages, núm. 1628).

[18] Archivo de la Corona de Aragón, Monacales, perg. Bagà, núm. 292 (1063): Véase también *ibid.*, núm. 190 (1035); Archivo Capitular de Vich, perg. núm. 1401 (1040); Rius Serra, (ed.), *Cart. S. Cugat*, vol. II, núms. 543 (1036), 672 (1071), 691 (1077), etc.

[19] La Biblia de Roda (París, Bibliothèque Nationale Latin ms. 6), vol. III, fols. 134, 144. [Aparece en Bonnassie, *La Catalogne*,] p. 576.

dos, yelmos y cotas de malla que aparecen a su lado, su aspecto no resulta muy amenazador. Mientras los soldados campesinos se despedazaban a golpes de lanza o simplemente arrojándose piedras, la tropa de *milites* pasaba de largo con indiferencia, sin ni siquiera echar un vistazo a la oscura *mêlée* que había a sus pies, reservándose para asaltos más distinguidos. De hecho, eran las justas a caballo lo que cada vez en mayor medida determinaba el resultado final de las guerras[20].

En consecuencia, el servicio de hueste dejó de ser una obligación para todos los hombres libres, incluso en las tierras fronterizas de Cataluña: se convirtió en un impuesto de sustitución[21]. La mayoría de los campesinos eran devueltos a sus palas y azadas. Tan sólo unos pocos, más ricos o más duchos, obtenían un puesto en los *mesnies* [mesnadas] que defendían las fortalezas. Pero una vez que se convertían en guerreros profesionales, dejaban de pertenecer al campesinado y pasaban a ser, junto con los nobles de nacimiento, sus parásitos.

Empobrecida y abandonada por sus miembros más aptos para la guerra, la clase campesina se encontraba en una posición demasiado débil para defender los frutos de su trabajo.

De la Vicaria *al señorío*

La posición de estos campesinos era aún más frágil pues, al mismo tiempo, se veían privados en gran medida de la protección que los condes les habían proporcionado. La única autoridad que conocían era la que ejercían –prácticamente sin ningún control– sus superiores inmediatos, los amos de los castillos.

Conocidos anteriormente como *vicarii*, funcionarios públicos, estos hombres habían obtenido del conde el poder sobre el interior de sus respectivas castellanías[22]. En la nueva situación el poder que ejercían ya no emanaba de nadie más que de sí mismos y pronto olvidaron los orígenes de su función. La palabra misma *«vicarius»* cayó en desuso: aún en 1026 Guillem de Castelví, por ejemplo, se presentaba con este título[23], en cambio su hijo Bonfill Guillem había dejado de usarlo. Después de 1050, este título, que había perdido gran parte de

---

[20] Las miniaturas de la Biblia de Roda también ofrecen imágenes de este nuevo tipo de combate a caballo. Véase, por ejemplo, vol. III, fol. 144 (ilustración reproducida [en Bonnassie, *La Catalogne*,] vol. I, p. 304).

[21] Archivo Capitular de Urgel, Cart. I, núm. 525 (texto traducido en el original, pp. 575-576). Acerca de esta misma cuestión, véase también [Bonnassie, *La Catalogne*,] pp. 586-588.

[22] [*Ibid.*], vol. I, cap. II, pp. 173-177.

[23] Archivo de la Corona de Aragón, perg. Ber. Ram. I, núm. 56: *«quidam vir nomine nobilis Vuilelmus vicarius scilicet de Castro Vetulo»* [«cierto hombre noble llamado Guillermo, vicario de Castro Vetulo»].

su valor, apenas se empleaba para describir a los barones castellanos[24]: por el contrario, algunos de ellos usaban el término para referirse a sus propios *castlans*[25].

Se llamaban a sí mismos simplemente *seniores* y por ese nombre los conocían todos[26]. Parece ser que la transformación del título de *vicarius* al de *senior* tuvo lugar paulatinamente, a través de una imperceptible confusión: «este viñedo», reza un acta de 1032, «pertenece a Guillem, señor de Mediona *(senior Midione)* y es vicarial *(vecheraria)*»[27]. Al término de esta evolución gradual, que podemos fijar alrededor del año 1050, la *vicaria* se transformó definitivamente en «señorío».

Se trata de un momento de importancia capital en la historia social de la Cataluña medieval. Al haber escapado a las constricciones del sistema dominical, la región nunca había conocido realmente el señorío ejercido por derechos sobre la tierra[28]. El castillo y nada más que el castillo fue el origen del sometimiento que aprisionó tanto a los propietarios alodiales como a los arrendatarios libres.

Así pues, este señorío castellano conduce al señorío banal[29]. El fundamento de la autoridad del señor descansaba sobre el *mandamen-*

---

24 Uno de los últimos ejemplos (si no el último) de este uso aparece en un acta de 1055: Archivo de la Corona de Aragón, Monacales, perg. Bagà, núm. 261.

25 Archivo Capitular de Barcelona, Divers. A, perg. núm. 258 (1055): el *vicarius* mencionado en un acta de 1055 es un *castlà*. Véase también Archivo Capitular de Vich, perg. núm. 2155 (1049).

26 Archivo de la Corona de Aragón, perg. Ber. Ram. I, núm. 107 (1033), perg. R. Ber. I, núm. 196 (1056); J. M. FONT RIUS, (ed.), *Cartas de población y franquicia de Cataluña*, vol. I, Barcelona, 1969, núm. 18 (1036); etc. Véase también, más arriba, el documento referente a Sanahuja.

27 Archivo de la Corona de Aragón, Monacales, perg. S. Benet, núm. 218: «*in vinea de domino Guilelmus, senior Medione, que es vecheraria*».

28 Acerca de este tema, véase [Bonnassie, *La Catalogne*,] cap. III, pp. 242 ss.

29 No tendría sentido entrar en los debates terminológicos que dividen (o, mejor dicho, que han dividido) a los historiadores que se han ocupado de la palabra correcta para calificar este tipo de señorío: «castellano», dado que se concentraba en las fortalezas, «alto», porque estaba dominado por prohombres, «político», debido a su origen público, pero, sobre todo, «banal» porque se fundaba en el derecho de *ban* del señor, del que derivaba la totalidad de las cargas impuestas sobre los habitantes. Son más fructíferas las discusiones en torno al problema de los orígenes de este tipo de señorío: algunos (aunque cada vez menos) creen que su base se halla en la reserva señorial; otros (entre los que, sin duda, me cuento), consideran que se originó a partir de una delegación o usurpación de poderes y derechos públicos. En realidad, ambas posturas no son mutuamente excluyentes: para el caso de la comarca de Picardía, R. Fossier ha escrito: «el ban era, ciertamente, el factor clave del éxito, pero nunca hubiera podido producirse la transferencia o usurpación sin la base territorial sobre la que descansa la autoridad del amo» *(La terre et les hommes en Picardie jusq'à la fin du XIIIe siècle*, París y Lovaina, 1968, vol. II, p. 518). En Cataluña, donde la red de fortalezas era considerablemente más firme que en cualquier otro lugar de Occidente, esta «base territorial» se limitaba, en principio, a la mera posesión de un castillo. Más adelante

tum (más raramente, *bannum*), que sus antepasados habían recibido de manos del conde[30]. El *mandamentum* era el poder de mandar sobre todos los hombres y mujeres *(homines utriusque sexus)*[31] que vivieran dentro de los límites de la castellanía, con la única excepción –aunque se trataba de una reserva meramente teórica– de aquellos que dependieran de iglesias inmunes [es decir, iglesias que disponían de su propia jurisdicción] o que se beneficiaran de una posición social privilegiada. También conllevaba el derecho de reclutar ejércitos o, como se fue haciendo cada vez más habitual, reclamar los tributos y los servicios que lo reemplazaron. Por último, también suponía la posibilidad de recibir los juramentos de fidelidad que anteriormente los hombres libres prestaban al conde o a su representante en la *vicaria*.

Con todo, a medida que crecía la independencia de los castellanos, la noción de *mandamentum* se fue expandiendo y pasó a significar prácticamente todo aquello que los señores quisieran. Al mismo tiempo, los lazos que ligaban a los habitantes de la castellanía al señor del castillo se hicieron más fuertes; cambiaron de naturaleza y adquirieron un carácter más personal. El antiguo juramento de lealtad de los hombres libres perdió su carácter público y se le añadió el *hommage*. *«Omnies de nostro ominatico»*, declararon Alamany Hug de Cervelló y su mujer Sicards en 1045-1046, refiriéndose a los habitantes de su castellanía, que se habían convertido en *sus* hombres[32].

(véase [Bonnassie, *La Catalogne*,] cap. XV), para algunos ricos propietarios de tierras se abrió la posibilidad de beneficiarse del camino abierto por los castellanos y de comenzar a imponer cargas sobre sus arrendatarios. Pero esto sucedió en un estadio más avanzado de esta evolución (a finales del siglo XI y comienzos del XII). En el fondo, el conflicto entre partidarios del «origen público» y partidarios del «origen dominical» podría resolverse con facilidad en términos cronológicos. La escasez de documentación procedente del siglo XI ha contribuido a oscurecer el debate –Cataluña constituye una afortunada excepción. Acerca de este tema, las referencias básicas son: G. DUBY, *La société aux XIe et XIIe siècles dans la région mâconnaise*, París, 1953, pp. 205-229, 319-330; *L'économie rurale et la vie des campagnes*, París, 1962, pp. 401-414, 452-461 [ed. cast.: *Economía rural y vida campesina en el Occidente medieval*, Barcelona, Península, 1973]; Boutruche, *Seigneurie et féodalité*, cit., vol. I, pp. 114-117, vol. II, pp. 125-140; Fossier, *La terre et les hommes en Picardie*, cit., vol. II, pp. 510-534.

30 El término *mandamentum* (*manament* en catalán) es, con mucho, el más frecuente de los dos. La voz *bannum* tiene un sentido menos preciso: en algunas ocasiones designa la autoridad del conde, en otras la de los señores y puede incluso denotar las penas infligidas por infracciones del orden público (véase M. BASSOLS DE CLEMENT y J. BASTARDAS PARERA, *Glossarium midiae latinitatis Cataloniae (Voces latinas y romances documentadas en fuentes catalanas del año 800 al 1100)*, Barcelona, 1962, pp. 234-235).

31 Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 383 (1067).

32 Archivo Capitular de Barcelona, Divers C-c, perg. núm. 473.

En estas condiciones, los castellanos se convirtieron en los dirigentes ingobernados de las comunidades campesinas. Dado que estas comunidades habían perdido la posibilidad de recurrir al tribunal del conde, se hallaban indefensas frente a sus mismos jueces. En particular, les era imposible proteger las tierras comunales que algunos señores se apropiaban en virtud de su *mandamentum*: *«afrontat ipsa terra in alaude comunis de te»* [«esta tierra llega hasta los límites del alodio que es vuestra tierra comunal»], declaró un grupo al castellano de Oló en 1066[33]. Generalmente, los derechos de utilización y de paso (*ademparamentum, empriu*) que las colectividades rurales siempre habían disfrutado libremente pasaron a depender del ban señorial[34].

Al no hallar ningún impedimento en su camino, el ban llegó a englobar todos los aspectos de la vida pública y privada de los campesinos, fuera cual fuera su condición. Lo que posibilitó esta transformación fue que al *mandamentum* lo acompañaba otro poder, aún más formidable: el *districtum (destret)*, esto es, el derecho de juzgar o, más precisamente, de castigar[35]. Su origen es el mismo: la autoridad sobre los pleitos formaba parte de la función vicarial. Pero la justicia de los *vicarii* no era distinta ni en su naturaleza ni en su funcionamiento a la de los condes: se dispensaba con el acuerdo de los jueces y de conformidad con las formas prescritas por la ley gótica. Una vez que se convirtió en un justicia señorial, ¿cómo evolucionó?

Una rápida comparación entre las dos únicas actas judiciales que nos han legado los tribunales castellanos resultará muy instructiva. El primero de ellos presenta un juicio presidido por Alamany de Cervelló y su madre Adalez bajo el pórtico de la capilla de su castillo el 30 de mayo de 1032: el procedimiento clásico aparece algo descuidado y un juramento purgatorio sustituye a las pruebas escritas; pero el juez, Pons Bonfill March, aportaba la garantía de su presencia y él mismo redactó el acta que recogía la demanda[36]. El 12 de julio de 1066, se desarrollaba una escena similar ante la iglesia del castillo de Castellví, pero en esta ocasión no había ningún juez: eran los señores del castillo quienes, por su cuenta, dirimían los debates y dictaban la sentencia; y si aún se invocaba la ley gótica era sólo para violarla mejor: la suma que debía pagar el condenado, en lugar de ir a

---

33 Biblioteca Central de la Diputación Provincial de Barcelona, perg. núm. 2134. Véase también *ibidem*, núm. 2073: *«in alude comunis de nos»* (1072).

34 E. g. Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 438: *«dono tibi adempracionem de ipsos omines»* [«Te doy el derecho de paso de esos hombres»] (enfeudación, en 1071, del castillo de Barberà).

35 Ambos términos, *mandamentum* y *districtum (manament et destret)*, siempre van asociados. Es posible hallar referencias en casi todas las *convenientiae*.

36 Archivo de la Corona de Aragón, perg. Ber. Ram. I, núm. 101.

parar a la familia de la víctima, era confiscada por los castellanos *«ut quicquid exinde facere vel iudicare voluerint in eorum proprio consistat arbitrio»* [«así, todo lo que quisieran hacer o juzgar consistía en su propia voluntad»][37].

«Que decidan según su libre arbitrio»: una descripción terriblemente apropiada del poder discrecional que habían adquirido los señores sobre los asuntos judiciales. La *iustitia* (justicia) se convirtió en *districtum*, y el *districtum* no era sino su propiedad personal. Podían reservarlo para sí mismos u otorgárselo a algún otro; ejercerlo en persona, o confiar su administración al *castlà*; dividirlo entre sus herederos, al igual que hacían con sus alodios; entregar fragmentos a los amigos, como señal de gratitud, o a sus *fideles* en pago por servicios prestados[38].

Este tipo de regalos era siempre bien apreciado, pues el *districtum* era fuente de jugosos beneficios. En la práctica, podía proporcionar unos ingresos casi ilimitados. Con la fuerza instalada en el lugar del derecho, todo lo que había que hacer era gravar lo suficiente a los campesinos para multiplicar indefinidamente el número de multas, sacar provecho de las indemnizaciones pecuniarias y decretar soberanamente confiscaciones de alodios o reducciones a la condición de servidumbre[39]. Una institución realmente deliciosa, la justicia señorial, capaz de ofrecer a quienes la poseen una considerable satisfacción material y los más turbios placeres de la represión.

Exacciones y cargas banales

Para el señor, la justicia no era más que un instrumento de coerción entre otros; tenía a su disposición un amplio abanico de medios diversos para presionar a los campesinos. De hecho, clasificar satisfactoriamente la multiplicidad de nuevas cargas que se impuso sobre los hombres libres a través del ban castellano es una tarea harto dificultosa. Tal vez sea mejor confiar en la letra de los documentos que, generalmente, distinguen entre los derechos –reales o pretendidos– que el señor había heredado del poder público y los usos que él mismo había instituido sin el menor fundamento jurídico, a los que

---

[37] Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 355.

[38] Existen varios ejemplos de esta parcelación de la justicia señorial: Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núms. 105 (1049), 204 (1057), 383 (1067), 405 (1068), etc. Véase también el texto relativo a Sanahuja y [Bonnassie, *La Catalogne,*] pp. 588-590.

[39] Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 355 (confiscaciones de alodios y reducción a la condición de siervo). Véase también [Bonnassie, *La Catalogne,*] pp. 588-590.

podemos considerar –y, de hecho, sus contemporáneos así los consideraron– exacciones.

Cargas de origen público

El *vicarius* era el representante del poder público en su distrito. Como tal, recaudaba los tributos que se adeudaban a la *potestas* [esto es, al rey o al conde]. El castellano continuó esta tradición, aunque de una forma totalmente arbitraria y en la que los beneficios recaudados iban a parar a sus propias arcas o a las de sus amigos y *fideles*.

Alberga *[derechos de hospedaje] y otras cargas similares*

La primera obligación de todo hombre libre era la de ofrecer alojamiento bajo su propio techo al conde o a sus representantes cuando las necesidades del cargo público les obligaban a desplazarse[40]. Esta imposición era únicamente ocasional y en la medida en que eran pocos los «personajes públicos» que tendían hacer uso de ella, no era una carga demasiado dura para aquellos que estaban obligados a cumplirla. Todo esto cambió cuando el beneficiario de tal deber pasó a ser el señor vecino. Podía invitarse en cualquier momento y, para colmo, nunca acudía solo: su cohorte de parásitos también estaba invitada a la fiesta. Con semejante sistema, las provisiones alimenticias del hogar campesino se agotaban rápidamente y si estas visitas se repetían con excesiva asiduidad, lo más probable era que los juerguistas se encontraran con una mesa vacía. La prestación del *albergum* se convirtió así en un servicio regulado: todas las casas que se hallaban en el perímetro del castillo se sometían por turnos. En compensación, se convertía únicamente en una recepción anual *(receptio, receptum, recet)*[41]. En esta ocasión, el campesino estaba obligado, durante un día y una noche, a proporcionar pan y carne a los *cabalers* que venían del castillo, a dejarles beber hasta hartarse, a alojarlos (calentando la

---

[40] Véase [Bonnassie, *La Catalogne*,] vol. I, cap. II, pp. 159-160.

[41] Entre las menciones más tempranas de *receptiones* o de *recepta* se encuentra F. Monsalvatje y Fossas, *Noticias históricas del condado de Besalú*, Olot, 1908, vol. II, p. 233 (1029); F. Miquel Rosell (ed.), *Liber Feudorum Maior*, Barcelona, 1945, vol. I, núm. 118 (alrededor de 1044). La palabra *receptum* aparece en un documento de 927 que, no obstante, contiene material interpolado y la referencia está incluida justamente en la sección interpolada (F. Udina Martorell, *El archivo condal de Barcelona en los siglos IX y X*, Barcelona, 1951, núm. 92). Por otra parte, ya en 1024 el término *alberga* designaba una recepción de carácter anual, en Rius Serra (ed.), *Cart. S. Cugat*, vol. II, núm. 495: «*donet anuatim ad ipssum abbatem alberga cum duos socios et unum armigerum*» [«dan *alberga* anualmente a su abad, a sus dos acompañantes y a un escudero»].

casa, si era invierno, con un buen fuego)[42], a dar de comer a sus *servientes* y a proporcionar avena a sus caballos.

Pero a los señores y sus *fideles* podía parecerles una molestia tener que desplazarse hasta el terreno para consumir la producción de sus campesinos. Era mucho más sencillo obligarles a llevarla hasta el castillo. De esta forma, también el *receptum* se convirtió en un tributo en especie. Podía ser ilimitado, como en Sanahuja, donde el obispo podía exigir en cualquier momento, a cualquier cabeza de familia, leña, hortalizas, quesos y huevos; pero generalmente tenía un límite fijo, como en las aldeas extramuros de ese mismo *castrum*:

> En Masco, el obispo podía percibir un *recetpum* de dos cerdos a un precio de seis sueldos de buena moneda y cinco *quarteres* de grano de avena y cincuenta hogazas de pan y seis sextarios de buen vino. Y en el valle de Murrias, un cerdo por el valor de tres sueldos de buena moneda, veinte hogazas de pan y tres odres de buen vino y medio modio de buen grano de avena. Lo mismo en Pujol. En Paladol, un cerdo de tres sueldos de buena moneda, un sextario de grano para hacer pan, tres sextarios de buen vino y, entre el *receptum* y las *civades* [un tributo en avena], un modio y dos sextarios de grano de avena. En Fiter alto y en Fiter bajo, un cerdo por el valor de dos *mancusos* por el *receptum*. En cuanto al alodio de Mal Durán, un cerdo de dos *mancusos*[43].

Es posible que el *receptum*, así concebido, pasara a confundirse con otras rentas anuales que también se pagaban en especie y de la misma manera, recaudadas en otras castellanías. En Vallvert, en 1039, los campesinos debían pagar al señor una *perna* de 12 denarios (o 12 denarios en metálico)[44]; los campesinos de Vilaseca, en 1057, debían *porcos annuales,* y los de Orpinell entregaban *annuales* al castillo de Mediona[45]; en 1067, los habitantes de Aramprunyà estaban obligados a proporcionar «ofrendas de cerdos y ovejas»[46]. Estos tributos en cerdos o en piezas de carne que se fueron generalizando a partir de mediados del siglo XI[47] bien podrían ser derivaciones del derecho de albergue. No obstante, también es posible que representaran

---

[42] Una prolija descripción de una *receptio* de este tipo puede hallarse en J. SOLER (ed.), «Cartulario de Tabernoles», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* XXXVI, XXXVII, XXXVIII (Castellón de la Plana, 1960-1962), núm. 55 (1049).

[43] Archivo Capitular de Urgel, Cart. I, núm. 525 (1041/1075).

[44] Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 30.

[45] *Ibidem*, núm. 204.

[46] *Ibidem*, núm. 383.

[47] En 1068, por ejemplo, los habitantes de la castellanía de Barberà tenían igualmente asignadas cargas en *quarteres*: ¿cuartos de cerdo? (*ibid.*, núm. 405).

un vestigio del antiguo *censum* [tributo] percibido directamente por el poder público y recaudado por los *vicarii*.

Prestaciones de carácter paramilitar

Si cada vez se exigía menos a los campesinos que tomaran sus armas en expediciones belicosas, el servicio de hueste no dejó de pesar sobre ellos aunque bajo formas menos nobles. Comenzaron a verse atribulados por el *conductum (conduit)*, es decir, el transporte de las provisiones y el equipaje que debía seguir a los caballeros[48]. Las *convenientiae* escritas para la preparación de las campañas militares siempre prescriben los servicios de arrieros de burros[49]. Pero estos servicios, a su vez, se transformaron en obligaciones ordinarias. El servicio de hueste campesino, «que se adeuda con burros o de otro modo» es muy «apreciado» por los señores de Sanahuja que, una vez efectuada la estimación, podían recaudar su equivalente en especie o en metálico. Si en este caso no estamos plenamente seguros de que se hubiera llevado a cabo la conversión en dinero, sí resulta indudable algún tiempo después, en Fontanet, donde los campesinos debían dar, según sus medios, entre dos y doce *argencios de oste* [«dinero de ejército»][50].

Pero la hueste no lo era todo: también estaban las *guaitas* o servicios de vigilancia. De importancia vital durante el período en el que eran los propios colonos quienes debían asegurar la protección de las fronteras, habían quedado obsoletas desde el momento en que las guarniciones de guerreros profesionales los reemplazaron en los castillos. Ya en 1040, en una castellanía tan expuesta como la de Albinyana, la *guayta* no era más que un tributo percibido por el castellano[51] y, pasado algún tiempo, la palabra ya no designaba más que un impuesto ordinario[52].

---

48 Acerca del significado de *conductum* en Cataluña, véase E. Rodón Binué, *El lenguaje técnico del feudalismo en el siglo XI en Cataluña (Contribución al estudio del latín medieval)*, Barcelona, 1957, pp. 64-65. Véase también *Gloss. mediae lat. Cataloniae*, cols. 632-633. En todos los casos inventariados el término significa «comida, vituallas, provisiones de campaña».

49 Por ejemplo, Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 105: *«et Bernardus donet ad hoc asinos et asinarios qui portent cibaria et conred predicto Reimundo et eius cavalariis atque cavallis»* [«y Bernardo entregó con este propósito sus asnos y sus arrieros, que llevaron comida y provisiones para Reimundo y para sus caballeros y sus caballos»] (1049).

50 Documento sin fechar (de finales del siglo XI), publicado por J. Miret i Sans, «Documents en langue catalane (haute vallée du Sègre, XIe-XIIe siècles)», *Revue hispanique* 19 (1908), pp. 13-15.

51 Rius Serra (ed.), *Cart. S. Cugat*, vol. II, núm. 553.

52 Archivo de la Corona de Aragón, perg. núms. 204 (1057), 405 (1068); Miquel Rosell (ed.), *Liber Feudorum*, cit., vol. I, núm. 232 (1067). Véase también Rodón Binué, *El lenguaje técnico*, cit., p. 127.

Fogaces (hogazas de pan) y *civades* (grano de avena) completan este elenco de imposiciones ligadas al servicio militar. Las primeras, destinadas en un principio al consumo de los guerreros durante la campaña, llevaban mucho tiempo incluidas en las recaudaciones tanto de los condes como de los obispos: los barones del siglo XI no hicieron más que generalizar su recolecta[53]. En cuanto a las *civades*, en cambio, se trata de una innovación vinculada al incremento de las necesidades de la caballería. Su difusión fue extraordinariamente veloz: en casi todas partes los campesinos estaban obligados a cultivar avena para el castillo en una parcela de su terreno[54]. La propia palabra *civada* llegó a designar una unidad de imposición (un sextario, dos sextarios o un modio, dependiendo de la región) de naturaleza prácticamente universal: «Te encomiendo este castillo y te doy una *civada* de cada hombre»[55].

Naturalmente, las obligaciones de tipo militar también incluían servicios en trabajo. Los hombres que vivían a la sombra del castillo siempre habían tenido la obligación de participar en el mantenimiento de sus murallas, en las tareas de reconstrucción o en la construcción de nuevas fortificaciones defensivas. En el contexto del señorío, esta obligación siguió siendo igual de imperiosa, pero a ella se añadieron nuevas constricciones. Si los campesinos ya estaban acostumbrados a trabajar en torreones y murallas, ¿por qué habría de privarse el castellano de su servicio en la construcción de *solarios* [casas] que instalaba a los pies de los muros del castillo? ¿por qué no habrían de mantener (sin obtener ninguna compensación) las demás edificaciones que poseía en su castellanía? «Los hombres de Sanahuja deben trabajar para el obispo en la construcción de sus casas», decretó Guillem Guifred[56].

Lógicamente, el señor no veía motivos para abandonar tan placentera ruta y cuando era el momento de realizar las faenas agrícolas, tampoco se privaba de emplearlos en sus campos: «y realizar la "vigilancia del castillo" allí, con un hombre y una pareja de bueyes», or-

---

[53] Ya en 839, los parroquianos de la diócesis de Urgel estaban obligados a ciertas cuotas en hogazas de pan (Archivo Capitular Urgel, Cart. I, núm. 15). Un ejemplo típico de cómo las *fogaces* se convirtieron en rentas ordinarias en el siglo XI puede consultarse en el Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 30 (1039).

[54] *Ibidem* (1039); Soler (ed.), *Cart. Tabernoles*, núm. 55 (1049); Archivo Capitular de Urgel, Cart. I, núm. 101 (1062); Miquel Rosell (ed.), *Liber Feudorum*, vol. I, núm. 111 (1066); Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, nos 383 (1067), 405 (1068), 438 (1071), etc., pero véase también el acta concerniente a Sanahuja, pp. 575-576.

[55] *«commendo tibi ipsum castrum et dono tibi de unoquoque ominem I civada»*. Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 438 (1071).

[56] Véase *supra*, p. 115.

donó Berenguer d'Almenara a los habitantes de Vallvert en 1039[57]. Así, el *estage* campesino –servicio de vigilancia o protección que anteriormente prestaban los soldados-colonos– se transformó en servicios de trabajo. En constante expansión e inteligentemente manipulado por los dueños del ban, el servicio militar de los hombres libres terminó conduciendo a la corvea [véase más abajo, p. 128].

Cargas de naturaleza judicial

Placitos, iusticias: estos términos, en adelante casi siempre empleados en plural, adquirieron un nuevo significado. Ya en 1040, designaban los beneficios que el señor recibía a cuenta de su *districtum*[58]. ¿Eran ambos términos sinónimos? No es fácil saberlo con seguridad: entendidos por todo el mundo, nunca merecían explicación por parte de los escribanos, que se limitaban a incluirlos sin comentarios en las listas de los diversos derechos ligados a la posesión de fortalezas. Dado que los *placitos* constituían, sin ninguna duda, las ganancias directas extraídas de los procesos judiciales, tal vez podamos ver en las *iusticias* las cuotas de carácter menos ocasional que el castellano exigía a los habitantes de su jurisdicción como retribución por sus funciones judiciales.

Como quiera que sea, uno de los principales privilegios del señor era el de recibir en mano los *estacaments*, esto es, las fianzas pagadas por los litigantes al comienzo del pleito. Se trataba de un auténtico monopolio que en ocasiones aparece mencionado en primer lugar en las listas de poderes señoriales: «os damos el castillo de Taiad [...] con sus *estacaments* y sus *mandamenta* y *districtum* y *seniorivum*»[59].

Podemos comprender el apego de los señores a este derecho, que situaba al castellano en una posición de fuerza frente a los campesinos a quienes llamaba, a menudo en contra de su voluntad, a su tribunal. Una vez que había recibido sus depósitos ya estaba en disposición de determinar con total libertad el monto total de los *placitos* que quisiera imponer.

Esta suma variaba en función de los casos juzgados. Desde fechas muy tempranas, se acostumbró a distinguir entre *placitos minores* y *placitos maximos*. Los primeros eran simples multas que el señor infligía a quienes juzgaba culpables de «mala conducta», ya fuera hacia el

---

57 *«et faciatis statica inde de I omo cum I parelio de bovis»*. Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 438 (1071).

58 Rius Serra, (ed.), *Cart. S. Cugat*, cit., vol. II, núm. 30.

59 *«donamos vobis ipso puig de Taiad [...], cum ipsis estachamentis et mandamentum et districtum et seniorivum»*. Archivo Histórico Nacional (Madrid), Clero, perg. Poblet, carp. 1993, núm. 11 (original), núms. 9, 10 (copias): 1079.

propio señor o en las relaciones con sus pares[60]. Se basaban en el derecho de reparación: es así como debemos entender la expresión *«placitos et rexiones»* que en ocasiones se empleaba para designarlos[61].

Por el contrario, los «juicios mayores» suponían la confiscación de la propiedad del condenado. Los elevados beneficios que reportaban estos pleitos los situaban en una categoría particular (que más tarde pasó a conocerse como «alta justicia»)[62] y requerían cláusulas especiales en los contratos de vigilancia del castillo. Desde comienzos del siglo XI, estos documentos clasifican estos juicios bajo tres rúbricas diferentes: *omicidios*, *cugacias* y *arsinas*. El primer término [homicidio] no necesita comentarios. El segundo designa el adulterio cometido por una mujer o, más precisamente, los cuernos del marido. Las sumas procedentes de estos delitos ocupaban un lugar destacado entre los ingresos de los castellanos desde antes de 1060[63]. La voz *arsina*, sin embargo, no aparece en documentos escritos hasta 1071, pero a partir de esta fecha aparece constantemente y siempre ligada a los otros dos términos[64]. Así pues, al igual que estos dos, designa un crimen mayor y, en consecuencia, los beneficios que recibirá el señor por su represión. *Arsina* (etimología: *ardere/arsus*, arder) debió haber sido, en un principio, un incendio provocado, pero desde sus más tempranas apariciones, el término indica cualquier tipo de incendio. Lo que llama la atención en todo este asunto es que la indemnización debida por el incendiario se cargaba de manera inmediata a la víctima: al campesino que dejaba que su casa fuera incendiada se le castigaba por su negligencia y por la perturbación del orden público que el suceso había provocado –y,

---

60 Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 204: *«terciam partem de placitis que per directum abuerit de vilanis de malas facturas que fecerint inter se»* [«la tercera parte de los *placitos* que tenía derecho a recibir de los aldeanos debido a los malos actos que se hicieron entre sí»] (1057).

61 Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 438 (1071): Archivo Histórico Nacional, Clero, perg. Poblet, carp. 1993, núm. 11 (1079).

62 Alta justicia por oposición a la justicia de sangre: no se condenaba a muerte al culpable pero se lo obligaba –lo cual era mucho más provechoso– a trabajar el resto de sus días al servicio del señor sin obtener compensación alguna o, si el señor consentía, al servicio de la familia de la víctima

63 En el acta de enfeudación del castillo de Forès, erróneamente fechada en 1038 cuando, en realidad, es de 1058 (Miquel Rosell, (ed.), *Liber Feudorum*, vol. I, núm. 257 y Font Rius, (ed.), *Cartas de población*, vol. I, núm. 20). Véase también Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 405 (1068) y B. ALART, *Cartulaire roussillonnais*, Perpiñán, 1880, pp. 28-29 (acta falsificada fechada en 927 pero escrita, con toda probabilidad, a mediados del siglo XI).

64 E. BALUZE (ed.), *Marca hispanica*, París, 1688, app. 281 (1071): Miquel Rosell (ed.), *Liber Feudorum*, cit., vol. I, núms. 73 (1079), 75 (1080). La aparición de la palabra *arsinas* en un documento de 968, publicado por B. Alart, *Cartulaire roussillonnais*, cit., p. 22, es el resultado de una interpolación.

naturalmente, el señor se evitaba así la molestia de cualquier indagación posterior[65].

La barrera entre la recaudación arbitraria de rentas públicas y la pura y simple exacción era extremadamente frágil. Por eso los amos del ban podían cruzarla con extraordinaria facilidad.

La piratería señorial

Usus, exactiones: a partir de 1010 estos términos aparecen ocasionalmente en las actas catalanas[66]. Para los años 1040-1050 ya habían ingresado en el lenguaje cotidiano y designaban el conjunto de nuevas rentas que habían comenzado a pesar sobre la clase campesina durante este período. Hacia mediados de siglo, ambos términos tendían ya a desaparecer tras otra voz con un significado equivalente, aunque mucho más concreta: *forcias*[67]. *Forçar* (*forcare*) significa obtener con violencia y las *forcias* eran las ganancias resultantes de esta extorsión[68]. Su naturaleza era muy variada.

Toltas, questas y *tallas*

Las *toltas* y *questas* representan las recaudaciones percibidas directamente por el señor del castillo y sus funcionarios sobre las re-

---

65 Acerca de la *arsina* como uno de los «malos usos», véase [Bonnassie, *La Catalogne*.] cap. XV, p. 826. Véase también Hinojosa, *El régimen señorial*, cit., pp. 240-241, y W. Piskorski, *El problema de la significación y del origen de los seis «malos usos» en Cataluña*, Barcelona, 1929, pp. 36 ss.

66 Archivo Capitular de Urgel, Cart. I, núm. 613 (1010).

67 Archivo Capitular de Gerona, Llibre verd, fol. 182 vo (1062); Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 278 (1062); Miquel Rosell (ed.), *Liber Feudorum*, vol. II, núm. 499 (1073-8). Todos estos documentos son actas de restitución y se refieren a un período anterior a su composición real. Véase también Rodón Binué, *El lenguaje técnico*, cit., pp. 121-122.

68.67bis *Exactiones, toltas, forcias*: ¿cuál es el origen de estas palabras tan peyorativas que, de hecho, aparecen para reprobar las prácticas mismas a las que se refieren? Las hallamos en tres tipos de documentos: en informes de pleitos (o arbitrajes), cartas de quitación y *convenientiae*. En el primer caso, las empleaban los clérigos que denunciaban así los abusos cometidos por los castellanos contra los campesinos en propiedades eclesiásticas. En el segundo caso, las encontramos en boca de señores laicos que se acusaban a sí mismos de violencia contra propietarios de tierras eclesiásticas y renunciaban a las reclamaciones que habían intentado presentar contra ellos. Finalmente, en las *convenientiae* (aunque en este tipo de documentos es mucho menos frecuente), las empleaban, no sin cierta dosis de cinismo, los propios dueños del ban para describir sus exigencias. *Exactio* era un término culto y, por tanto, no muy significativo. *Forcias* y *toltas*, por su parte, eran vocablos populares: demuestran que los campesinos eran perfectamente conscientes de la naturaleza injusta o, más precisamente, ilegal (la fuerza por encima del derecho) de esos nuevos usos que echaban sobre sus espaldas. A medida que pasaron a formar parte del lenguaje cotidiano (como las únicas palabras adecuadas para describir estas nuevas realidades), fueron adoptadas, al parecer con pocas reticencias, por los clérigos y los señores laicos (véase, especialmente, Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 278: ejemplo tratado en [Bonnassie, *La Catalogne*.] pp. 598-599).

servas alimentarias de los habitantes de la castellanía. Los porcentajes parecen haber sido más o menos proporcionales a los recursos del cabeza de familia. Así, en Mediona, en 1507, el señor estableció una hemina de vino por cada *modiata* de viñedo[69]; en Sanahuja, antes de cobrar la *compra* (otro nombre para la *tolta)* del obispo, sus bailes calculaban el número de barriles en todas las bodegas de la aldea[70]. La naturaleza de los productos requisados variaba según la región y, muy posiblemente, según las necesidades y el talante del señor: en una zona vino y carne (es decir, cuartos de carne seca de cerdo y cordero), en otra sólo vino, en otro lugar trigo y paja.[71] Lo mismo ocurría con la frecuencia de las recaudaciones: al principio obedecía únicamente al capricho del señor, que solía exigir requisas *(appellationes, acclaments)* cada vez que la situación lo permitía[72]. Parece ser, sin embargo, que las *toltas* y las *questas* pasaron rápidamente a ser anuales: al menos eso fue lo que ocurrió tanto en Mediona como en Sanahuja.

En cuanto a la talla, era en parte similar a estas exacciones, a pesar de que la palabra *(talla o taig)* –que en Cataluña siempre se empleaba con su significado más preciso– designaba, más bien, el derecho del señor o de sus funcionarios a cortar leña en las tierras de los campesinos cuando lo consideraban adecuado[73]. En este sentido, la talla normalmente se asocia al *erbaticum*, que daba al señor la potestad de apacentar sus caballos y su ganado en todas las tierras situadas en el interior de su castellanía, o de exigir pagos en forraje[74].

Acaptes *y otros usos*

A estos ingresos percibidos con regularidad por el poseedor del *mandamentum* había que añadir algunos beneficios casuales, designados generalmente con el nombre de *acaptes*. El significado de la palabra (*acaptum*, *acaptos*, *acaptes*, del verbo *accaptare*: tomar, obtener) era muy amplio y se aplicaba a muy diversos objetos[75]. En su

---

69.68 Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 204.

70.69 Véase [Bonnassie, *La Catalogne,*] p. 575.

71.70 Archivo Capitular de Barcelona, Divers C-b, perg. núm. 332 (1058); Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 294 (1057); y véase también [Bonnassie, *La Catalogne,*] pp. 575-576.

72.70bis Archivo Capitular de Gerona, Llibre verd, fo. 182-vo 183 (1062).

73.71 Archivo Capitular de Barcelona, Divers C-b, perg. núm. 32 (1058); Archivo Histórico Nacional, Clero, perg. Poblet, carp. 1996, núm. 7 (1121).

74.72 Archivo Capitular de Barcelona, Divers, C-b, perg. núm. 332 (1058).

75.73 Acerca de los diferentes sentidos del término *acapte* en Cataluña, véase Bassols de Clement y Bastardas Parera, *Gloss. mediae lat. Cataloniae*, cit., cols. 11-15.

sentido específico como «tributo señorial» generalmente iba asociada a los términos *tolta* y *forcia*, a los que complementaba[76].

Estamos aún lejos de conocer con precisión todos los pretextos que pudieron dar origen a la recaudación de *acaptes*: la llegada de nuevos habitantes a la castellanía es uno de ellos[77] y parece además que las familias de estos inmigrantes permanecían gravadas con este impuesto bastante tiempo después de su asentamiento definitivo[78]. No obstante, esto no significa que se tratara de casos excepcionales: todos los campesinos dependientes de la fortaleza debían entregar *acaptes* en distintas ocasiones. Dado que más tarde se difundieron muy ampliamente por la Cataluña medieval, es importante advertir cómo en algunos casos, las *acaptes* –también conocidas como usos (*usaticos*)– adquirieron diversas formas características en cada lugar.

Más importantes que estos tributos eran los derechos que se arrogaron los castellanos sobre los matrimonios contraídos entre campesinos y campesinas de sus señoríos. Podían consistir en la potestad de escoger un marido o una esposa; incluían, sin duda, la potestad de «presentar» a los futuros esposos y este derecho de presentación dio origen al cobro de un tributo. Esta costumbre (*presentalia de ipsos aut ipsas qui duxerint maritos aut uxores* [presentar unos a otros a aquellos que tomaban esposo o esposa]) estaba ya firmemente arraigada en Aramprunyà en 106[79].

La muerte también despertaba la codicia de los grandes. A pesar de las prescripciones legales, los señores se arrogaron una cierta parte de las herencias de sus vasallos. Desgraciadamente, es imposible saber en qué casos se hacía uso de esta potestad, y todavía a mediados del siglo XI no se había establecido ninguna regla definida. Lo que sí sabemos es que los beneficios obtenidos por *causas lexivas* hicieron su aparición antes de 1060, acaparados por los señores más poderosos; en adelante, tales beneficios no hicieron sino incrementarse[80].

76.74 Archivo Capitular de Gerona, Llibre verd, fo. 182-vo 183: *«acaptes et ademperaments et toltas»* (1062); Monsalvatje y Fossas, *Noticias históricas*, cit., vol. XI, núm. 326: *«acaptes et toltes»* (1066); Archivo Capitular Barcelona, Lib. Ant. III, núm. 222: *«neque forcia neque tolta, neque acapte»* (1068); Miquel Rosell, (ed.), *Liber Feudorum*, cit., vol. II, núm. 499: *«acaptes et usadges et toltes et forcias»* (1073/1078).

77.75 Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 30 (1039).

78.76 Archivo Histórico Nacional, Clero, perg. Poblet, carp. 1993, núm. 5: la entrega del *acapte* por parte de dos hombres en la castellanía de Talladell: *«donamus vobis II sortes de vinea [...] asi com lu acapte de Geral de Graiena, en Gombal l'acapta den Selvan»* [«os damos dos partes de viñedo [...] así como el *acapte* de Geral de Graiena y en Gombal el *acapte* de Selvan»] (1063).

79.77 Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 383.

80.78 Rius Serra (ed.), *Cart. S. Cugat*, cit., núms 599 (antes de 1053), 612 (1058); Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 383 (1067). Para referencias más tardías, véase [Bonnassie, *La Catalogne*,] cap. XV, p. 826.

Finalmente, fijémonos en la última de las *acaptes* que es posible identificar: las *trobas*. Teóricamente, concernía a los restos de los naufragios. Sin embargo, hallamos esta costumbre en 1068 en la castellanía de Barberà, localizada tierra adentro[81]. Por tanto, posiblemente hacía referencia a todo lo encontrado o, más exactamente, a todo lo que podía considerarse «encontrado» y que el señor estimaba adecuado apropiarse en virtud del poder del ban.

Las corveas banales

Los campesinos que habitaban en el territorio de un *castrum* también tenían la obligación de prestar servicios, muchos de los cuales se derivaban claramente de las antiguas obligaciones públicas que pesaban sobre los hombres libres. Entre ellos se cuenta, por ejemplo, la obligación de transportar los mensajes del castellano a dondequiera que él lo exigiera[82]. Lo mismo ocurría con los *tragins*, servicios de transporte que todo poseedor de un burro o una mula debía prestar al señor si así lo solicitaba[83].

La corvea plantea otros problemas. Prácticamente desconocida en Cataluña en la Alta Edad Media, se introdujo en el siglo XI bajo el dominio de los castellanos. La primera mención aparece en un texto de 1039: los propietarios alodiales de Vallvert estaban obligados a proporcionar una *iova* –un día de trabajo al año, cada uno de ellos– en la *dominicatura* del castillo[84]. Treinta años después (en 1068), la costumbre parece haber pasado a formar parte del uso común, al menos en el oeste de Cataluña: en el acta de enfeudación del castillo de Barberà, las *iovas* aparecen mencionadas con total naturalidad en las listas de derechos que el castellano posee sobre los habitantes[85]. Durante los siguientes siglos continuaron apareciendo con regularidad entre las cargas impuestas sobre el campesinado catalán[86]. El origen de estas corveas es complejo. No cabe duda de que, en cierto sentido, sustituían a la hueste campesina, como en muchas otras áreas de Occidente[87]. El mero hecho de que siempre se las mencione junto con las *tragins*, las

---

81.79 Archivo de la Corona de Aragón. perg. R. Ber. I, núm. 405.

82.80 Véase [Bonnassie, *La Catalogne,*] p. 576.

83.81 Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, nos 405, 438; Soler (ed.), *Cart. Tabernoles*, cit., núm. 40.

84.82 Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 30.

85.83 Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 405.

86.84 Acerca de la historia de la *iova* en Cataluña, véase Hinojosa, *El régimen señorial*, cit., pp. 188 ss.; J. A. BRUTAILS, *Etude sur la condition des populations rurales du Roussillon au Moyen âge*, París, 1891, pp. 165-167. Ambos autores ofrecen referencias procedentes, principalmente, del siglo XIII.

87.85 Véase [Bonnassie, *La Catalogne,*] pp. 587-588. Una descripción más general y más amplia aparece en Duby, *L'économie rurale*, cit., vol. II, pp. 427-428, 452-453.

guaitas, las *civadas* y otras cargas paramilitares constituye un indicio muy claro. Pero no se trataba únicamente de esto: en Vallvert, por ejemplo, se distinguía entre la *iova* y la *statica*, otra prestación laboral que, esta sí, derivaba directamente de una obligación militar. Debemos seguir buscando una explicación complementaria.

La palabra *iova* (de *iou*, yugo) nos da una pista. Los únicos que estaban obligados a prestar estas nuevas corveas banales eran los campesinos que poseían yuntas. Por consiguiente, se trata de cargas que tienen que ver con la organización del trabajo. Es probable que los señores, siempre atentos al perfeccionamiento de las técnicas agrícolas, modificaran sus demandas en función del equipamiento técnico con el que contaban sus diversos vasallos. En Sanahuja, por ejemplo, el obispo impuso *toltas* más elevadas a los *iuvers* (quienes poseían una yunta) que a los *coniunters* (quienes compartían una yunta con otros) cuya carga, a su vez, era más alta que la de los *exaders* (quienes trabajaban únicamente con la azada). Lo mismo que ocurría con los impuestos en especie sucedía también con los pagos en forma de trabajo. Al castellano le resultaban indiferentes los mediocres servicios que le podían prestar los braceros y se mostraba, en cambio, mucho más interesado por las faenas duras y regulares que podía obtener de los campesinos que tenían sus propios animales de tiro. En este sentido, las corveas banales aparecen como producto del progreso técnico y como uno de los medios por los que los amos del poder podían aprovecharse de sus beneficios[88].

Banalidades

En cuanto a las banalidades propiamente dichas, debemos contemplarlas desde este mismo punto de vista, dado que su principal objetivo era asegurar el control del señor sobre la transformación (y, por tanto, sobre la valorización) de la producción agrícola. Suponían el completo acaparamiento de la parte de infraestructuras técnicas de la castellanía que les pertenecía.

Su aparición parece ser ligeramente más tardía que la de las demás exacciones banales. Hasta 1067 y 1068 no hallamos las primeras referencias fechadas: contando con el lapso entre la situación de hecho y estas menciones, podemos suponer que las primeras banalidades fueron impuestas hacia mediados de siglo.

En 1069, la mención hace referencia al granero de un castillo en Aramprunyà, junto con los tributos asociados a su uso[89]. Si damos cré-

---

88.86 Se trata de una hipótesis planteada por Duby, *L'économie rurale*, cit., vol. II, p. 428, y que ha quedado confirmada en gran medida en el caso de Cataluña.

89.87 Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 383.

dito a este testimonio aislado, podemos suponer que tal vez los señores trataban de imponer su control sobre el almacenaje de todo el grano producido en la castellanía. El experimento fracasó, quizás por las dificultades de organización que conllevaba, pero también, sin duda, porque los campesinos se resistían a entregar sus sacos de grano.

Sin embargo, ya se almacenara en la granja o en el castillo, tanto la cebada como el trigo tenían que pasar necesariamente por el molino: así pues, los señores decidieron establecer sus monopolios sobre la molienda. Era un momento propicio: los ya entonces antiquísimos molinos o *molendinos* construidos por las comunidades de colonos comenzaban a amenazar ruina; además, muchas de las partes (esto es, días y noches de molienda) que habían pertenecido a los antiguos copropietarios habían caído ya en manos de los poderosos. Por último, y muy especialmente, aquellos antiguos molinos eran edificaciones caducas que ya no satisfacían adecuadamente las necesidades de la comunidad y apenas podían competir con los *mulnares* que empezaban a construir los señores.

A pesar de todo, si leemos cuidadosamente el inventario de Sanahuja, nos daremos cuenta de que los señores aún necesitaban emplear la fuerza para obligar a los campesinos y de que si bien terminaron por imponer sus monopolios, sólo pudieron hacerlo paso a paso. El primer paso fue, sin duda, garantizarse a sí mismos el privilegio de moler su propio grano de forma gratuita en cualquier molino de la castellanía (es así, con toda probabilidad, como debemos entender el derecho de moler o *dextre mugar)*. El segundo paso fue el establecimiento de un tributo sobre la molienda del grano, ya se llevara a cabo en sus propios molinos o (y es aquí donde el privilegio sobrepasa los límites ordinarios) en los molinos que no eran de su propiedad. Este estadio de la evolución se alcanzó aproximadamente entre los años 1040-1075. El resto es fácil de suponer: los «molinos alodiales», que estaban sujetos a las mismas cargas que los *mulnares* señoriales, pero eran inferiores tecnológicamente, no podían competir con estos. Lógicamente, esta situación terminó por convertirse en un monopolio de derecho.

Por lo que toca a los hornos y las forjas, el camino recorrido fue bastante parecido. En Aramprunyà, Mir Géribert estableció una *ferreria* (forja) cerca de la iglesia de la parroquia, y en Sanahuja el obispo Guillem Guifred poseía un *furnum* (horno). Ya entre los años 1050 y 1070 ambos devengaban sustanciosos beneficios[90]. Para incrementar aún más las ganancias, a los señores les bastó con imponer

[90.88] Porque eran objeto de una repartición muy precisa entre los castellanos y sus *castlans* (*ibid.*, y véase también [Bonnassie, *La Catalogne*,] pp. 602-605).

un tributo general sobre la fabricación y el mantenimiento de los instrumentos de hierro y sobre el horneado del pan: la primera vez que se hace referencia al *loced* o *locidum (llosar*: afilar) es en 1074; poco después aparece la primera mención del *furnaticum*[91].

El régimen señorial

Las rentas que el señor podía obtener de su poder eran, pues, numerosas y variadas. Abundan los nuevos nombres que suelen cubrir una amplia serie de derechos y usos, a veces muy distintos, otras veces con significados afines, pero siempre intrincados. No todos eran igual de provechosos. Hay que reconocer, en particular, que los servicios en forma de trabajo exigidos a los campesinos [catalanes] nunca fueron particularmente duros: unos pocos días de trabajo al año, algunos servicios de transporte. Probablemente no es comparable con las agotadoras corveas a las que estuvieron sujetos durante siglos la mayoría de los campesinos del norte de Francia. En conjunto, no obstante, el señorío banal garantizaba a sus titulares la percepción de una suma de beneficios bastante sustanciosa, sin punto de comparación con las parvas ganancias que los poderosos de los siglos X y XI conseguían obtener a partir únicamente de sus tierras.

Las riquezas de las que se apropiaban también permitían a los castellanos mantener un personal numeroso y eficiente en sus territorios, cuya única función era la de conservar o incrementar el volumen de las rentas exigidas a los campesinos. Al principio, alrededor de 1030 o 1040, parece que las recaudaciones corrían a cargo de bandas pobremente organizadas que las llevaban a cabo de una manera bastante anárquica. Pero de 1060 en adelante el señorío banal pasó a ser una institución bien estructurada, convenientemente adaptada a sus fines (la confiscación de todo el excedente derivado del trabajo de la tierra) y perfectamente funcional[92].

Agentes y métodos de opresión señorial

La mayoría de los señores no gobernaban directamente sus castellanías. Únicamente dirigían en persona a las guarniciones esta-

---

91.89 Sobre estas dos recaudaciones, véase las interesantes observaciones de J. Balari Jovany, *Orígenes históricos de Cataluña*, Sant Cugat del Vallès, [2]1964, vol. II, pp. 551-553.

92.89bis No deben interpretarse estas observaciones como si de una condena *a priori* del régimen señorial se tratara: de hecho, están directamente inspiradas por la lectura de los cartularios. Tras estudiar los miles de documentos procedentes de los siglos IX, X y comienzos del XI, la impresión más fuerte (y, sin duda, también la más

blecidas en sus ciudadelas cuando así lo requerían las contingencias de la guerra o alguna otra circunstancia de particular gravedad. Generalmente se contentaban con ir a vivir por unos pocos días o unas pocas semanas cada vez al castillo o, más a menudo, a las residencias que solían construir en las inmediaciones. Estas visitas les proporcionaban la ocasión de supervisar la gestión de sus agentes. Al margen de estos breves períodos eran estos agentes, los bailes y los *castlans*, quienes ostentaban realmente el poder en el señorío.

La explotación del señorío: los bailes

La institución de los *baylies* [bailías: territorios sometidos a la jurisdicción de un baile] era muy antigua. Alrededor del año 1000 –y, sin duda, ya mucho antes– algunos grandes propietarios confiaban la administración de una parte de su patrimonio a los bailes. En este sentido, el *baiulus* parece haber sido, al comienzo, una suerte de agente territorial, cuya función era la de vigilar que el pago de los impuestos debidos a los propietarios se efectuara con regularidad. Probablemente, en las tierras fiscales también debía recolectar tributos de carácter público. Pero estos bailes eran pocos y únicamente se dejaban ver en las inmensas propiedades de condes e iglesias[93].

En el siglo XI, la diversificación de las fuentes de ingresos, junto con el absentismo cada vez más frecuente de los castellanos, hizo que la figura del baile se instituyera hasta en el más modesto de los señoríos. El proceso de enfeudación de las fortalezas [por el que se entregaban como feudos] multiplicó aún más su número en el corazón de cada castellanía, pues cada dueño de ban consideraba necesario que

conmovedora) que le queda a uno es la de un trabajo campesino continuo, incesante, realizado con frecuencia bajo condiciones materiales inhumanas. El trabajo que desempeñaban estos pioneros era una labor disciplinada, es decir, un trabajo que se llevaba a cabo en el marco de unas reglas que establecían las propias comunidades rurales bajo la estricta vigilancia del poder condal. Pero en el preciso momento en que habían cumplido con el trabajo más duro y sus faenas comenzaban a dar fruto (y cuando los peligros exteriores habían desaparecido), es decir, en el momento en que la clase campesina podía esperar alcanzar una cierta seguridad en su existencia, en ese mismo momento comenzaron a caer en las trampas del sistema señorial y se vieron condenados a perder no sólo los frutos de su trabajo, sino también su libertad. Podríamos afirmar que la existencia de un campesinado libre y dinámico en el año 1000 constituía un anacronismo y su supervivencia después de 1050, un sinsentido; podemos incluso sostener que el régimen señorial era necesario para que el crecimiento pudiera cobrar renovadas fuerzas. Pero, ¿no es ésta una postura *a priori* que sería preferible evitar?

93-90 En el testamento de Ermengol I de Urgel, de 1010, aparece una referencia a este tipo de baile: «*de baiulia de Isarno sunt porcos centum*» [Baluze (ed.), *Marca hispanica*, cit., app. 162].

alguien de su confianza lo representara en los distintos lugares. En Sanahuja el obispo tenía su propio baile y sus *fideles* –los *seniores* del castillo– tenían los suyos.

Estos personajes retuvieron sus funciones administrativas dominicales. Una de sus tareas era la de dirigir el cultivo de las *dominicaturas* que el castellano había reservado para sí en las antiguas *terras de bou* que rodeaban sus ciudadelas, haciendo que los aparceros y los *boves dominicos* [los bueyes del señor] del castillo[94] trabajaran en ellas, así como supervisar las corveas que debían los campesinos alodiales vecinos. Asimismo, otra de sus obligaciones era la de asegurarse de que los masoveros no engañaran a sus amos en el pago de la *tasca*, el *braçatge* y otros impuestos establecidos en función de una porción de la cosecha.

Poco a poco los bailes se fueron vinculando más íntimamente con la explotación del ban: eran ellos quienes determinaban el monto de los tributos que debía imponerse a cada uno de los cabezas de familia que habitaban en la castellanía, fijaban límites que no debían sobrepasarse en las exacciones, controlaban las recaudaciones de *questas, toltas* y *acaptes*, buscaban los servicios de los braceros y de los transportistas con animales. En resumen, eran tanto los controladores como los receptores de todas las nuevas cargas[95].

A menudo también impartían justicia. Paradójicamente, solía ser la alta justicia la que caía en sus manos con mayor frecuencia. Esto puede explicarse con facilidad: los casos que tenían que juzgar eran los que los castellanos habían reservado para sí mismos en los contratos de vigilancia de la fortaleza, es decir, los casos que conllevaban el pago de *placitos maximos* por parte de los sometidos a juicio. Así, durante las largas ausencias del amo, el baile juzgaba homicidios, *cugucias* y *arsinas*[96]. El baile era tanto el representante personal del señor como el responsable individual de la explotación económica del señorío. Al cumplir esta última función, recogía los frutos sembrados por *castlans* y *cabalers*.

Los agentes de la represión: Castlans y Cabalers

Los beneficios banales eran producto de una constricción: si esta opresión no se hubiera ejercido de forma sistemática y permanente, estos beneficios habrían sido insignificantes. Este hecho obvio (hay

---

94.90bis Rius Serra (ed.), *Cart. S. Cugat*, cit., vol. II, núm. 553 (1040).

95.91 Además del texto referente a Sanahuja, véase Rius Serra (ed.), *Cart. S. Cugat*, cit., vol. II, núm. 612, «*Baiulos autem prefuit abbatis*» (1058), y Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 405 (1068).

96.92 Miquell Rosell (ed.), *Liber Feudorum*, cit., vol. I, núm. 232 (1067); Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 405 (1068).

algunos hechos obvios que merecen ser subrayados) nos lleva a reconsiderar, desde otro punto de vista, el papel asignado a las guarniciones de las ciudadelas.

El trabajo de los *castlans* y *cabalers* consistía en defender la fortaleza en la que habitaban y los territorios que dependían de ésta[97]. Pero esta importante misión sólo los mantenía ocupados de manera esporádica, cuando existían amenazas enemigas. ¿Era realmente ésta su función principal? Escuchemos a Geribert de Gelida dictando instrucciones a su *castlà* Mir Onofred en 1062: «y en su tierra Mir no debe exigir más *tolta* o *forcia* que las que un *castlà* debería recaudar en su *kastlania*» [98].

Antes que cualquier otra cosa, la labor del *castlà* consistía en forzar *(forcare)* a los campesinos, es decir, en prepararlos para la sumisión a las exacciones banales sometiéndolos a un régimen de terror regulado. A través de este condicionamiento, se aseguraban de que en el futuro no opondrían resistencia a las exigencias de los bailes, a despecho de su condición de hombres libres. Y si se les ocurría resistirse, la represión se abatía sobre ellos. Los documentos tratan con mucha discreción acerca de los medios de esta represión y únicamente mencionan la violencia física empleada contra los campesinos cuando esta violencia equivocaba su blanco, es decir, cuando *castlans* y *cabalers* atacaban a hombres que no pertenecían al castillo que estaban protegiendo. Así, sólo conocemos por casualidad que en el año 1057 los *milites* de la fortaleza de Figols, «hirieron seriamente y sin motivo» a dos campesinos que trabajaban para la abadía de Bagà, o que en 1062 Gillem Bernard de Odena le cortó los pies a un hombre de Sant Cugat: en ambos casos las consecuencias judiciales se debieron únicamente al hecho de que los dos monasterios [implicados] consideraron que se había perjudicado su propio patrimonio y, por medio de sus abades, buscaron reparación[99]. Por el contrario, cuando las víctimas eran realmente súbditos del castillo, se encuentra uno con un muro de silencio.

No obstante, el terrorismo señorial tenía sus límites e incluso los *castlans* sabían bien que no debían transgredirlos. Debilitar en exceso al campesinado habría sido absurdo; el campesinado era la fuerza productiva sobre la que descansaba la riqueza de los grandes. Bastaba con mantenerlo temeroso y sometido. Con este objeto, no siempre ha-

---

[97.93] Acerca de esta función, véase [Bonnassie, *La Catalogne*], cap. IX, pp. 571-573.

[98.94] *«et que Miro in ipsa honore no facieat tolta nec forcia nisi talem qualem debet facere kastla in sua kastlania»*. Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 278 (1062).

[99.95] Archivo de la Corona de Aragón, Monacales, perg. Bagà, núm. 265, y Rius Serra (ed.), *Cart. S. Cugat*, cit., vol. II, núm. 627.

cía falta emplear realmente la fuerza; de ahí la importancia de las «cabalgadas», las rondas prácticamente diarias que debían realizar las guarniciones del castillo[100]. Estas rondas continuas a través de los campos y montes de la castellanía suscitaban el respeto de los campesinos, que sabían que se encontraban permanentemente vigilados por los caballeros del castillo. ¿Hacía falta algún otro medio de intimidación? El derecho de *albergum* proporcionaba todas los argumentos posibles para hacer entrar en razón a un campesino alodial recalcitrante: él mismo se apresuraría a llevar hasta el castillo sus «presentes», antes de arriesgarse a que su casa sufriera las represalias de los soldados insubordinados.

De hecho, los *castlans* y *cabalers* constituían el verdadero pilar sobre el que descansaba el funcionamiento del señorío banal. Es lógico que tuvieran su parte en los beneficios.

[...]

CONCLUSIÓN

En los siglos IX y X, los campesinos catalanes sufrieron lo indecible: el temor y la miseria eran sus más leales compañeros. Pero, al menos, eran libres. En el momento mismo en que los peligros comenzaban a remitir y los progresos económicos rendían sus primeros frutos, perdieron esa libertad. Y el incremento paulatino de las constricciones y sometimientos no les proporcionó ni paz ni bienestar.

De hecho, considerar que el señorío banal en Cataluña era una institución de paz es algo así como una broma de mal gusto. Antes de su establecimiento reinaba el orden: la autoridad de los condes, el respeto por la ley gótica, el prestigio de los tribunales públicos y la disciplina que se imponían a sí mismas las comunidades rurales eran los pilares sobre los que descansaba el orden público. Por el contrario, después de 1020-1030 la violencia se desarrolla sin trabas y, además, como resultado de la actuación de los mismos que supuestamente luchaban en su contra y pretendían percibir una remuneración por ello. El desorden venía de arriba y la represión se cebaba con sus víctimas.

Por otra parte, la imposición de cargas banales supuso un duro revés para el proceso de mejora de la condición campesina tan claramente perceptible a finales del siglo X y comienzos del XI (en concreto por el incremento en las ventas de productos agrícolas por parte de los pequeños y medianos propietarios alodiales). El crecimiento de la producción dejó de beneficiar a los campesinos a quienes, tras las innumerables exacciones, *toltas* y otras *acaptes*, tan sólo les quedaba

---

100.96 Véase [Bonnassie, *La Catalogne*,] cap. IX, p. 573.

el mínimo imprescindible para sobrevivir. La parte de excedente que no era absorbida por la expansión demográfica –en particular, por el consumo de las ciudades– era confiscada por los poderosos. Un único año de malas cosechas (como, a la sazón, el de 1053) era suficiente para que los campesinos se vieran nuevamente torturados por las punzadas del hambre[101].

Simultáneamente, las exacciones banales garantizaban la prosperidad de una clase ociosa que creció rápidamente. Los viejos linajes nobiliarios no eran los únicos que vivían a costa del trabajo campesino: con el fin de explotar sus señoríos, se rodearon de una multitud de ayudantes –*castlans, cabalers,* bailes– cuyo insaciable apetito debían aplacar con una porción del botín banal. A medida que aumentó la influencia de estos cuerpos parasitarios, tanto las requisas como las constricciones necesarias para imponerlas se hicieron tanto más pesadas. Al mismo tiempo, la solidaridad que unía entre sí a los beneficiarios del ban se vio reforzada y dio origen a una densa red de relaciones entre individuos.

Así pues, el rápido y precoz desarrollo de la economía catalana conmocionó las relaciones de poder en el núcleo de la sociedad, incluso antes de 1060. Asimismo, amenazó el equilibrio político existente en el campo. Enfrentado a una aristocracia enriquecida, numéricamente poderosa y que había logrado situar al campesinado libre bajo su yugo, el poder condal desfalleció.

[101.115] En 1060, una mujer llamada Blanca, habitante de Copóns, agradecía en su propio nombre y en el de sus hijos el haber recibido diez sacos de cebada, cinco *quarteres* de trigo y siete *quartes* de vino a cambio de la venta de medio molino, un viñedo, algunos huertos y un campo de lino: *«et hoc totum fuit donatum in ipso anno quando fuit grande necessitas fame per totam nostram regionem»* [«y todo ello fue entregado en el mismo año en que había tanta hambre en toda la región»] (Archivo de la Corona de Aragón, perg. R. Ber. I, núm. 246). El año al que se refiere el documento podría ser 1035 o posiblemente 1054, en el curso del cual los monasterios de Sant Pol de Mar y de Ripoll se quejaron de las malas cosechas (Archivo Capitular de Barcelona, Divers A, perg. núm. 368s., Divers C-b, perg. núm. 187).

8

UN CAMBIO DE MILENIO SIN TRANSFORMACIONES RADICALES

Dominique Barthélemy

Lo que decantará la cuestión de si tuvo o no lugar algo parecido a «la gran transformación del año 1000» no será la historia de los acontecimientos, sino un examen de las estructuras sociales fundamentales de la sociedad de la época. ¿Acaso los impuestos del siglo XI y los numerosos *milites* [caballeros] eran signos de un mundo nuevo o, simplemente, las características de la «la Alta Edad Media» en el segundo milenio? Consideremos estas dos cuestiones.

1. ¿Se produjo en la primera mitad del siglo XI una «crisis del castellano»[1] que provocó una dislocación del *pagus* y la multiplicación de los «malos usos»[2]?

2. ¿Tuvo lugar, en consecuencia, una «tempestad social»[3] que engulló a toda una clase de campesinos alodiales y dio origen a una clase menos caballeresca compuesta por los siervos del «terrorismo señorial»?

[...]

Los editores desean expresar su agradecimiento al profesor Barthélemy por haber leído y corregido este texto y por haberles proporcionado material nuevo.

1.395 Aún permanecíamos demasiado ligados a esta expresión en *L'Ordre seigneurial*, París, 1990, cap. 1.

2.396 J.-F. LEMARIGNIER trató de conectar ambos fenómenos en las regiones del Sena y del Loira: «La dislocaticn du *pagus* et le problème des *consuetudines* (Xe-XIe siècle)», en *Mélanges Louis Halphen*, París, 1951, pp. 401-410 [el *pagus* era un distrito administrativo romano que, según argumenta Lemarignier, habría sobrevivido intacto hasta finales del siglo X].

3.397 A. GUERRAU expresa sus dudas en «Lournanad au Xe siècle: histoire et fiction», *Le Moyen Age* 96, 5e série, 4 (1990), pp. 519-537.

[A continuación ofrezco un breve resumen de mis descubrimientos: en los siglos X y XI surgieron algunos nuevos castillos en la periferia del *pagus* de Vendôme: Montoire, Lavardin, Freteval, Château-Renault. Pero las áreas que quedaron bajo su control no eran muy extensas y estaban compuestas principalmente por zonas boscosas. Así pues, es incorrecto afirmar que las castellanías supusieron una dislocación del *pagus*. Lo mismo sucede con los usos (*consuetudines*) que recaudaban sus señores: eran del mismo tipo que las que se pagaban al conde de Vendôme.]

Malos usos: polémica y resolución

Si la lista de «usos injustos» en Vendôme no es muy larga, esto se debe a que los grandes monasterios de cuyos archivos disponemos no se fundaron hasta mediados del siglo XI [o únicamente desarrollaron sus tenencias territoriales en esa época], por lo que no tuvieron que defender o restablecer sus inmunidades[4] a diferencia de Saint Denis, cerca de París, Fleury, en la comarca de Orleáns, y muchos otros. No obstante, acabamos de mencionar [*Vendôme*, cit., (véase más abajo, n. 5), p. 327] un posible derecho de *vicaria* [esto es, una jurisdicción, junto con los tributos que la acompañan] en el caso de [el monasterio de] Saint Laumer de Blois y disponemos además de la carta de Fulbert al conde Renaud[5] así como de la renuncia [de Renaud], en 1005, a su derecho de protección, y de la de sus cazadores en Vauboin, en las tierras de [el monasterio de] Saint Julien de Tours, en Beaumont-sur-Dême: «usos que justa o injustamente poseían él o sus predecesores en tierras que se encontraban bajo el poder de Saint Julien»[6]. En este último caso debemos advertir la relativa suavidad del tono, la referencia a los precedentes y, finalmente, la ausencia de lazos entre la pretensión condal y cualquier castillo cercano (al menos, cualquier castillo «importante»). El problema era exactamente el mismo en [el monasterio de] La Trinité, no muy alejado (en Gâtine), entre 1060 y 1064: Fulco l'Oison abolió finalmente los «malos usos que previamente había introducido»[7] y reprendió a sus cazadores. También acabamos de mencionar las luchas de La Trinité y Marmoutier con los

---

4.512 J.-F. LEMARIGNIER, «De l'immunité à la seigneurie ecclésiastique. Les 'territoires coutumiers' des églises en Ile de France et dans les régions voisines d'après les diplômes des premiers Capétiens (987-1107)», en *Études d'histoire et de droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, vol. I, París, 1965, pp. 619-630: evolución según él, revelación según nuestro punto de vista.

5.513 Véase la *leges atriorum*, de la que me ocupo en [BARTHÉLEMY, *La société dans la comté de Vendôme de l'an Mil au XIV siècle*, París, Fayard, 1993,] p. 327.

6.514 *«consuetudines quas juste vel injuste ipse suique antecessores in terra potestatis sancti Juliani habuerant»*. *CV* 415.

7.515 *«Malas consuetudines quas nuper induxerat»*. *TV* 174.

señores de Château-Renault: en último este caso, se vieron obligados a diferenciar entre «uso legítimo»[8] y «ataques injustos»[9]. En realidad, las menciones de malos usos están ligadas a la aparición de fuentes más densas. Examinemos dos hechos obvios.

1. Ni la propia palabra ni la práctica de estos usos eran nuevas: la *consuetudinaria functio* [exacción de usos] aparece constantemente mencionada en la época merovingia[10]. Incluso si acudimos a aquellos preámbulos que siguen el más viejo estilo –como hemos visto[11]–, todos ellos invocan *lex* y *consuetudo*, ley y uso, juntos, como se venía haciendo desde el siglo IX[12]. Las elegantes páginas de Marc Bloch acerca del papel de la memoria colectiva en el señorío[13] pueden aplicarse tanto al período anterior como al período posterior al año 1000. No hubo ninguna subversión de las «reglas del derecho», aunque ciertos períodos (la segunda mitad del siglo X quizás) pudieron ser más propicios a los «malos usos».

2. Que estos impuestos eran malos e injustos era, obviamente, un juicio de valor difundido por los monjes que trataban de abolirlos, siguiendo la más genuina tradición eclesiástica: ¿qué iglesia no había luchado contra ellos ya desde los tiempos merovingios?[14]. Como A. Dumas advirtió ya en 1933, «dado que no hay nadie que mantenga una postura opuesta, la imagen del régimen feudal se nos aparece muy negra»[15]. Cuando leemos con atención las cartas de Godofredo de Vendôme[16], así como otras muchas actas consagradas a la confiscación laica de bienes de la iglesia de finales de siglo, debemos ser cuidadosos y asignar a la palabra *violentia* su sentido técnico[17]: «in-

---

8.516 *«consuetudo legitima»*. *MV* 37.

9.517 *«injuste invasiones»*. *TV* 293 (1080).

10.518 W. GOFFART, «Old and New in Merovingian Taxation», *PP* 96 (1982), pp. 3-21.

11.519 J. FLACH, «Le droit romain dans les chartes du IXe au XI siècle», en *Mélanges H. Fitting*, Montpellier, 1907, vol. I, p. 403.

12.520 Acerca de este tema, véase el artículo fundamental (que tiende a olvidarse con demasiada frecuencia) de A. DUMAS, «Quelques observations sur la grande et la petite propriété à l'époque carolingienne». *Revue d'Histoire de Droit français et étranger* 4e série, 5 (1926), 213-279, 613-672 (especialmente 637-641).

13.521 *La société féodale*, París, 1949, p. 172 [ed. cast.: *La sociedad feudal*, Madrid, Akal, 1993].

14.522 Así, se sostenía que las *exactiones publice* constituían «un uso pésimo y perverso» (*«pessima et impia consuetudo»*) debidas a *«ex antiqua consuetudine mala»* [«un uso antiguo y malo»] (*Vita Balthildis*, citado por B. Guérard, *Polyptyque de l'abbé Irminon*, vol. I, «Prolégomènes», p. 691).

15.523 «Étude sur le classement des formes des actes», *Le Moyen Age* 3e série, 4 (1933), p. 259. Dumas también observa que ni la *depredatio* ni la *exactio* (requerimientos normales del poder público) tenían connotaciones peyorativas.

16.524 *PL* 157, cols. 37, 102, 121.

17.525 Véase *SM* 116.

correcto, en contra de la ley». El empleo del término no era equivalente a la denuncia de alguna forma de «terrorismo de clase»[18].

Con esto no pretendemos negar que existiera la violencia en sí misma. De hecho, todo el orden señorial estaba edificado sobre relaciones de fuerza. Sin embargo, no hay por qué dramatizar *a priori* la realidad del siglo XI en mayor medida que el resto de la «Alta Edad Media». En realidad, la mayor parte de nuestra documentación nos proporciona una imagen negativa acentuada por los monjes: en este sentido, la lucha contra los malos usos representa, precisamente, el establecimiento de sus privilegios.

Lo cierto es que también existe el argumento que se inclina en la dirección opuesta: M. Garaud cita un capitular de 815 en el que se denuncia el modo en que los condes hacían pasar por «usos legales» impuestos que habían obtenido por la fuerza[19].

En el Loira, [las quejas] hicieron su aparición en los textos de finales del siglo X tan pronto como los monasterios reformados (Saint Florent de Saumur, Marmoutier) comenzaron a guardar registros archivísticos. Protestaban, exigían y nos informaban acerca sus problemas cotidianos[20].

Estos impuestos, en parte viejos, en parte nuevos y de una legitimidad bastante variable (como en ocasiones los describen los monjes), ¿mantenían algún tipo de conexión específica con los castillos?

Engebaud el Bretón reclamaba una *vicaria* en Mousseau (en el Lancé)[21] y los derechos de impartir justicia en casos mayores en Chauvigny[22]; pero estas reivindicaciones estaban tan ligadas al señorío local de la vecindad como al eminente rango que este individuo en particular ocupaba en la *curia* de Vendôme. El *commendise* de Baigneaux [su protección y los impuestos asociados] se creó [y se entregó al conde] porque el conde de Blois era un personaje de primera línea, cuya ira causaba fuerte impresión a los alborotadores [de la zona]; más adelante, la enfeudó [la entregó como feudo] a los hombres de la aristocracia de Blois[23].

18.526 Por tanto, podemos compartir las dudas de A. Guerreau acerca de la denominada «tempestad social» de comienzos del siglo XI: «Lournand au Xe siècle», cit., p. 536. Los monjes del siglo XI tendían a llamar *violentia* a cualquier legalidad que rivalizara con la suya: de ahí la profusión de mitos relativos a la anarquía feudal.

19.527 [M. GARAUD,] *Les Châtelains de Poitou et l'avènement du régime féodal. XIe et XIIe siècle* Poitiers, 1967, p. 153, n. 230.

20.528 Véase también [*ibid.*,] pp. 113-114: existe una continuidad entre las *functiones publice* [impuestos públicos] carolingias y los «malos usos».

21.529 *MV* 75.

22.530 *MV* 129.

23.531 *TV* 318.

Helgaud «el Hacha» impuso un *saisimentum* [requisición] sobre *Villa malardi* y sobre un bosque cercano a Pinoche (en el Crucheray) entre 1075 y 1085, y después lo abandonó[24]. ¿Acaso debemos deducir de su presencia en los pleitos del tribunal de Château-Renault que su autoridad se derivaba de su pertenencia a la guarnición del castillo? Pinoche se encontraba muy lejos de allí.

Examinemos otros casos: ¿cómo se estableció el *taxamentum* [un impuesto de protección] de Villeberfol, del que sabemos que fue recibido en 1601 por Roberto de Moncountour y Foucher de la Tour de manos del conde de Vendôme[25], o el de Rhodon, tan cercano[26], o el de Le Sentier, en posesión de Leubert el Bastardo de Château-Renault[27]? En todos estos casos, nuestras fuentes no afirman ni niegan el supuesto vínculo con la ciudadela. Con todo, resulta tentador tomar en consideración la autoridad de carácter local que obtuvieron individuos como Guichard de Chazelle o Bernard de la Chapelle de Bragny [que aparecen] en el Mâconnais de G. Duby[28].

En otras palabras, el Vendômois y las regiones aledañas no muestran los signos de una dislocación del *pagus* ni de una proliferación de impuestos sin precedentes. El orden señorial continuó ajustándose a medida que creaba nuevos castillos que no eran ni más «privados» ni menos «públicos» que los antiguos. Fue modernizándose mediante el desarrollo de nuevos impuestos que reemplazaban a los viejos. Así pues, a comienzos del siglo XII apareció una nueva generación de *consuetudines*[29] que, al igual que las del siglo XI, hicieron infeliz a mucha gente.

Los alodios y el señorío

Resulta fundamental prestar atención al vocabulario y, especialmente, diferenciar entre dos «estilos» de documentación. Existe un vínculo privilegiado entre el uso del término *alodium* y lo que hemos denominado el «viejo estilo»: cuando un hombre o una mujer deseaban alienar sus tierras donándolas o vendiéndolas a una iglesia, la fórmula apropiada (que tenía sus raíces en la Alta Edad Media, como sabemos) empleaba la expresión *alodium in pago*. Este «estilo» es

---

24.532 *MV* 174 (se trataba, sin duda, de un impuesto, *«quadam consuetudinem»* [«un cierto uso»], y no de una confiscación.)

25.533 *MD* 126.

26.534 *MB* 43.

27.535 *MV* 80.

28.536 [G. Duby,] *La Société aux XIe et XIIe siècles dans la région mâconnaise*, Paris, 1971, pp. 178-179.

29.537 Véase [Barthélemy, *Vendôme*, cit.,] pp. 738-740.

extremadamente conciso: economiza tanto a la hora de describir el terreno como al informar del título del noble donante. Esto ha llevado a error a algunos historiadores[30]. En el «nuevo estilo», en cambio, al que se llegó a través del desarrollo de la narración y los detalles concretos –a pesar de que la función del acta en sí no había cambiado–, disminuyó la frecuencia de aparición del alodio o los alodios a la vez que crecía su concreción y especificidad.

Considerada en su conjunto, la cuestión de las oposiciones terminológicas, los sinónimos y sus connotaciones es lo suficientemente compleja como para detenernos en ella.

El alodio y el feudo

Ante todo, debemos advertir que [«alodio»] no es lo contrario de «feudo» (*«feodum»*) o «beneficio» (*«beneficium»*). Un ejemplo es el del caballero Hugo y su esposa en el *Cartularium Vindocinense* de Marmoutier: este matrimonio donó «de sus beneficios, es decir, de sus tierras, iglesias y alodios»[31], expresión que parecer indicar un acuerdo para abandonar las tierras, iglesias y alodios que poseían en beneficio. Estamos hablando aquí de la familia más importante del Vendômois, los Fulcherides[32], y era bastante habitual que los monasterios pidieran permiso a señores influyentes, a menudo por adelantado, para aceptar las donaciones con las que les obsequiaban los vasallos *«de suo feodo»* o *«de suo casamento»*[33]. Esto explica por qué la cesión de gran parte de los alodios que aparecen en este cartulario no menciona a ningún señor feudal, pues parece que todos los donantes eran clientes de los Fulcherides. En cualquier caso, el texto pone de manifiesto la compatibilidad entre alodio y «beneficio» (un término empleado en el «viejo estilo» en lugar de «feudo», así como, de manera secundaria, con otros significados).

En el *Grand Cartulaire* de La Trinité, nos encontramos con Leudonius: a petición de Archembaud, su *«fidelis»* (en el «viejo estilo», «viejas palabras»), autoriza [a Archembaud] a vender «los alodios de mi propiedad que hasta el momento él había tenido en beneficio»[34].

30.538 Véase, no obstante, el notable estudio de C. DUHAMEL-AMADO, «L'alleu paysan a-t-il existé en France méridionale autour de l'an Mil?», en R. Delort, (dir.), *La France de l'an Mil*, París, 1990, pp. 142-161.

31.539 *«de sui beneficiis videlicet terras et ecclesias atque alodos»*. *MV* 100.

32.540 Véase [Barthélemy, *Vendôme*, cit.,] pp. 309-311.

33.541 [Ambas frases podrían traducirse como «de su feudo»] v. g.: *TV* 418, 485; *MV* 4, 12B, *TV* 123, 383.

34.542 *«alodos quos in beneficium de me hactenus tenere videbatur»* [Referencia perdida].

Aparece también la mujer noble Hersende: tras haber donado toda su parte del alodio de Montrieux, cerca de Vendôme, cedió «el alodio de su propiedad que Herberto tenía en feudo en el pueblo de Gombergean [dentro del territorio del Blésois]» y «también un alodio en Villegomblain [en el Oucques] que Tetbaldus, hijo de Fridonis, tenía en feudo»[35]. En 1067, hay dos escrituras (*cartule*) de adquisiciones por parte de La Trinité en Villarceau: la primera establece que Thierri de Faye cedió «todos sus alodios» con el consentimiento de su mujer, propietaria de la dote[36]; la segunda añade el acuerdo de Engebaud el Bretón y su mujer, «puesto que ellos la tenían en beneficio»[37].

En consecuencia, nos vemos inmediatamente obligados a reconocer la importantísima presencia del «feudalismo», pero no a oponerle los alodios caballerescos de la forma en que lo hace G. Duby en su estudio de la comarca del Mâconnais: ¡nuestro siglo XI es aún más feudal que el suyo!

No obstante, no es extraño encontrarse con la idea de alodio enarbolada como un signo de independencia [o, incluso, de señorío feudal] entre la nobleza. Al intervenir en ciertas situaciones en el Vendômois, Lancelin II de Beaugency afirmó su derecho de alodio: así, en Villarceau, en 1067, además del consentimiento de Engebaud, Thierri de Faye necesitó también el de Lancelin, «de cuyo alodio forma parte esta tierra»[38]. En 1080, también la donación de Roberto de Moncontour a Coulommier se llevó a cabo con la participación ritual de Lancelin: «y él donó y autorizó esta tierra como alodio suyo», y en presencia de su hijo Raoul, pues la tierra era «del beneficio de ambos»[39]. Volvamos sobre el *Cartularium Vindocinense* de Marmoutier para examinar una *cartula* (serie NDS). [NDS es la abreviatura de «Nosse debebitis si», expresión con la que comienzan los documentos de 1060 y del período posterior.]. En ella se relata la venta por parte de Foucois de *Banasta* de «ciertas tierras de su alodio»; por tanto, «dado

---

35.543 *«ad villam Gomberge alodium quod tenebat ab ea in fevum Herbertus»* y *item alodia de Villa comblen que habebatt in fevum Tetbaldus filius fridonis»*. *TV* 111: estas tierras dependían de una zona central del feudo junto a Vendôme y se encontraban a unos 15 o 20 kilómetros, es decir, en el límite del *pagus*.

36.544 *«omni alodia sua»*, *TV* 181.

37.545 *«de quorum beneficio»*. *TV* 185. También podríamos mencionar *TV* 383, titulado *«de medietate alodiorum Hatonis»* [«Acerca de la mitad de los alodios de Hato»], en el que aparece el acuerdo de Salomón de Freteval *«de cuius casamento ipsa terre erat»* [«a cuyo feudo pertenecía esta tierra»]. Véase también las actas de Ronceray de Angers (ed. P. Marchegay, *Archives d'Anjou*, Angers, 1854, III): las adquisiciones realizadas por el conde y la condesa alrededor de 1028 reciben alternativamente el nombre de «feudos» (núm. 1) y «alodios» (núm. 47).

38.546 *TV* 185 (*sic*).

39.547 *«terramque ipsam sicut alodium suum tam donavit quam auctorizavit»* y *«de quorum utroque beneficio»*. *TV* 299.

que, como hemos dicho, era su alodio, no era menester buscar la autorización de nadie más excepto la de su mujer y sus hijos»[40]. Finalmente, conocemos la importancia del monasterio de La Trinité como *«alodioum beati Petri»* [«el alodio de San Pedro»].

Todas estas afirmaciones podrían parecer contradictorias, no obstante, lo que ocurre es que, paradójicamente, sólo con el «nuevo estilo» –después de 1060– la oposición entre feudo y alodio parece recobrar un vigor perdido en los artificios del viejo. Sin embargo, creemos que la contradicción –que es lo suficientemente real como para suscitar el debate– depende principalmente de la idea de que, en esencia, el alodio constituye un patrimonio familiar; sus derechos pertenecen a los parientes. Esto puede observarse en el notable documento procedente de La Trinité relativo a los alodios de Freducia[41]: a pesar de que su acaudalada prima no la mantenía, debía dejarle parte de sus alodios[42]. Por lo tanto, si ciertos «alodios» eran en realidad feudos, era porque el propio feudo se hallaba claramente patrimonializado; en último término, el documento NDS sobre Foucois de Banasta podría reflejar la posición de un vasallo que trata de borrar los derechos de su señor. Eran estos beneficios del alodio feudal los que Eudón II de Blois reclamaba para el condado de Troyes en una conocida carta al rey Roberto[43]; y no obstante, hay que tener presente que en el conjunto de documentos que manejamos [sobre Vendôme] el condado y los castillos recibían el nombre de *honores*[44], nunca de alodios.

Además, el vasallaje conlleva una paradoja sobre la que debemos volver: el vasallo era dependiente y, simultáneamente, libre y por tanto noble[45], una contradicción que requiere una explicación más pormenorizada que haga uso del simbolismo. No es sorprendente, pues, que la misma ambigüedad que hallamos en la posición de los hombres la encontremos en la tierra, esto es, que el alodio sea una «tenencia» y, sin embargo, una tierra libre y, por tanto, noble. El feudalismo, lejos de ser una institución pura, era un conjunto de tensiones que el vocabulario pone claramente de relieve.

40.548 *«quoniam eius, ut premisimus, erat allodium, auctoramentum alicuius super hoc queri non opus fuit, preter uxoris sue ... ac filiorum suorum». MV* 106.

41.549 *TV* 233.

42.550 La parte que provenía del antecesor que compartía con su prima, la mujer de Gervais, el hijo de Lancelin.

43.551 Una carta citada por L. Halphen, «La lettre d'Eude II de Blois au roi Robert», en su *A travers l'histoire du Moyen Age*, París, 1950, pp. 241-50. [Véase *The Letters and Poems of Fulbert of Chartres*, ed. y trad. inglesa de Frederick Behrends, Oxford, Clarendon Press, 1976, núm. 86, pp. 152-154].

44.552 Véase [Barthélemy, *Vendôme*, cit.,] pp. 559-560.

45.553 [*Ibid.*,] p. 508.

El alodio y el señorío local

Como todos los feudos, también el alodio puede constituir en la comarca de Vendôme una forma de señorío sobre los campesinos: un señorío sobre la tierra (*seigneurie foncière*) o, como veremos, ¡incluso un señorío banal! Pero jamás era un derecho fiscal concebido independientemente de cada situación concreta.

Alodium era sinónimo de *villa*, de *curtis* y de *terra*. Muy a menudo, los documentos se refieren a los alodios mencionados llamándolos *«de Villa x»*, y es muy posible que *«Villa x»* fuera el nombre de las tierras a las que se renunciaba. En el Gombergean, el *«alodium nomine Mansus»* es, hoy en día, Mézé[46]. El alodio cedido a Saint Laumer por Corbonita era sin duda un alodio antes del año 1000, «con las tierras cultivadas y sin cultivar, con la campiña y con todas las cosas que allí poseo»[47]. La misma fórmula se empleó en el caso de los alodios de Archembaud, el *fidelis* de Leudonius: se vendieron *«cum omni justa et legitima integritate» [«por completo y justamente»] y «cum adjacentiis sibi terris atque debitis»*[48] («con tenencias y rentas adyacentes»). La proximidad de las palabras *ecclesia* y *alodium*[49] nos recuerda inevitablemente la pareja *«ecclesia et curtis»*; sabemos que las iglesias eran, con frecuencia, el centro de una propiedad y también que sus derechos parroquiales se parecían mucho al ban.

En consecuencia, debemos considerar el alodio como una «reserva» en el contexto de un auténtico señorío sobre la tierra y, si queremos describir su funcionamiento, debemos ponerlo en relación con la «reserva señorial» de la Alta Edad Media. Es necesario recordar, con R. Boutrouche, que la reserva señorial era la «sede del poder»[50] y, en consecuencia, habrá que reconocer que los alodios más importantes tenían todas las prerrogativas del «señorío local», cuya imagen debemos esbozar a lo largo del prolongado siglo XI [*ca.* 980-1160] con el objeto de contrastarla con el período de los «nuevos señores» del siglo XIII).

Cuando el *Cartularium Vindocinense* pasa a la serie NDS, se produce una verdadera revelación. Por un lado, tenemos las lacónicas *cartule* del viejo estilo; un donador, un alodio determinado en una *villa* particular: este es el caso de la *cartula* que trata de un alodio en

---

46 554 *MV* 112.

47 555 *«cum terris cultis et incultis, cum pratis et cum omni re que ibi visus* (*sic*, aunque se trata de una mujer) *sum habere»*. Loire-et-Cher Archives départementales, 11 H 128, p. 7.22.

48 556 *TV* 8.

49 557 Véase *MV* 100 y, en el Dunois, *MD* 121.

50 558 [R. Boutrouche,] *Seigneurie et féodalité*, París, 1968, vol. II, p. 125.

la *villa* de Claireau, en Saint Amand[51]. Por otro lado, en la misma parroquia, disponemos también de una *cartula* NDS en la que se hace referencia al alodio de Rigny[52]. De este documento podemos aprender muchas más cosas. En primer lugar, nos enteramos de que estaba dividido entre el donante Renard y Germain de Lavardin, que poseía una parte *«in fevum»* [en feudo]; esto recuerda a las tierras de Villarceau (1067)[53] y nos hace pensar que el donante de «su propio alodio» cedía únicamente los derechos sobre éste, sin menoscabo de cualquier posible enfeudación o repartición. El documento también nos informa de cuáles eran las fronteras y de que no debía pagar más tributo que el diezmo. Finalmente aparecen los privilegios. El primero es judicial: incluso en las causas que exigían el duelo o la ordalía, el único juez de los habitantes es el «señor y dueño del alodio» (*«dominus et possessor alodii»*); se le reconoce como «autoridad y juez de delitos, cualesquiera que estos fueran, y de las compensaciones requeridas por la ley»; en otras palabras, tenemos aquí lo que en el siglo XIII se llamará *«grosse voyrie»* y de lo único que cabe dudar es de la posibilidad de que ciertos segmentos de la justicia no formaran parte de su competencia[54] (y estuvieran reservados para el poder condal) cuando el donante era una persona tan importante como el senescal de Chalonnes en Anjou. Esta formulación revela, tácitamente, que lo habitual en otros alodios era que los derechos de justicia fueran para [casos de] menos de 60 sueldos, o para casos que no conllevaran duelo ni ordalía (siendo estas las *leges* más serias), aunque sí estaban incluidos los juramentos. El segundo privilegio pertenecía a los propios habitantes (*incole*) y concernía a los bosques vecinos (Champars, en el Ambloy): tenían derecho a coger leña «para su propio uso» (*«in usus proprios»*) e incluso a construir allí viviendas con el consentimiento de quienes estaban a cargo del bosque. Se trata de una «franquicia», una «costumbre de Gâtine» mencionada en la lista de *Hommages* de 1311[55] –que incluía las roturaciones [derecho a despejar tierras], aún permitidas en el siglo XI. Uno de estos señoríos locales, Rigny, es perfectamente comparable con los existentes en el siglo XII (los co-señoríos del Perche) e incluso en el XIV (feudos descritos en 1355).

Las actas de Vendôme ponen en entredicho el paradigma típico de las «dos épocas del señorío banal», según el cual habría una primera

---

51.559 *MV* 110.

52.560 *MV* 122.

53.561 *TV* 185 [véase *supra*, p. 138].

54.562 *«per se ipsum districtor et judex forisfacti, cujuscumque generis sit et legis emendationem exigit»*. Véase [Barthélemy, *Vendôme*, cit.,] pp. 325-327.

55.563 Núms. 77, 92, 96, 100.

época de las «castellanías» que habría dado paso al señorío de los pueblos *ca.* 1200.

La expresión pequeño dominio, que G. Bois ha tomado prestada de Ganshof[56], no es pues la peor elección posible para describir la situación, siempre que nos permita comprender que no sólo se trataba de un señorío de la tierra (y, por tanto, de una explotación agrícola que ha de ser descrita y esclarecida) sino también de un señorío judicial. En un señorío de este tipo había impuestos en forma de usos; acabamos de verlos en Rigny[57], donde el donante llegó a un acuerdo con Marmoutier idéntico al que había alcanzado con Rosthon para los alodios de *Villa malardi*: «mientras viva, tendrá una parte de los usos de la *villa* y San Martín la otra parte»[58]. Como ha señalado J.-F. Lemarignier, las *consuetudines* existían en el marco de la *villa* (aquí, «alodio»[59]). Se suponía que la *vicaria* estaba incluida entre los derechos de los que gozaba el *possessor* en un lugar como Rigny; otros, como Frodon de Vendôme, en Osmoys, cedían explícitamente una porción de tierra «con toda la vicaria y todos sus usos»[60].

Así pues, el alodio era uno de los nombres que recibía una unidad básica señorial, al igual que *villa*, *terra*, *mansura terre* o también *carruca*: tanto la posesión de la tierra como su renta se podían compartir, pero siempre en el seno de sistemas indivisibles. En este sentido, podemos representárnoslo como un átomo de señorío.

El carácter relativo de la idea de alodio

No obstante, tanto en algunos de los ejemplos citados anteriormente como en otros muchos casos, no nos encontramos con *un* alodio, sino con *varios* alodios. Esto nos permite alcanzar una descripción más concreta de la unidad señorial: estaba compuesta por una serie de granjas campesinas obligadas a pagar renta, las mismas *consuetudines* que ya hemos mencionado. Este es el origen de la *mansuras* o *arpenta* [unidades de extensión][61] «de alodios» (*«alodiorum»*). «Sus alodios» (*«alodia sua»*) debe entenderse desde el punto de vista

56.564 G. Bois, *La mutation de l'an mil. Lournand, village mâconnais de l'Antiquité au féodalisme*, París, 1989, p. 98 y *passim* [ed. cast.: *La revolución del año mil: Lournand, aldea del Mâconnais*, Barcelona, Crítica, 1991].

57.565 *MV* 122, también 123 (Renard conservó la mitad *«de consuetudinibus terre»* durante toda su vida).

58.566 *«Quamdiu ipse vixerit, habeat de consuetudinibus villanorum partem unam et sanctus Martinus alteram»*. *MV* 116 bis.

59.567 «La dislocation du *pagus*», cit., p. 408.

60.568 *«cum tota vicaria et omnibus consuetudinibus»*. *MV* 72.

61.569 *MV* 88 (dos arpendes de alodios que un capellán obtuvo de manos de su señor laico), *TV* 138.

del señor[62], como vimos cuando la intervención de Lancelin de Beaugency [en el Vendômois][63] y como aparece en la expresión *«de suo casamento»* [«relativo a su feudo»]; únicamente en este sentido el significado de «alodio» se aproxima al de «simple derecho fiscal» que no es, en modo alguno, el significado real del término. El propietario alodial recibía una renta de manos del individuo que trabajaba su tierra[64].

El tenente del alodio era, pues, el señor principal, en la medida en que no estamos hablando de servicio feudal o noble, sino sólo de la renta, la recaudación en forma de trabajo. En 1084, el caballero Roger donó una porción de tierra pequeña pero «muy buena y, aún más importante, libre, como un alodio»[65]. El alodio caballeresco debe diferenciarse claramente de la *manufirma*, [tierra][66] obtenida a cambio de renta[67]: los tomadores de tierra *manufirma* solían ser caballeros o miembros del clero.

En adelante, un simple cambio en la forma de explotación de la tierra o en la división de los derechos sobre ésta puede modificar su condición y convertirla en alodio. En el Dunois, en 1074, Osanne cedió dos acres de campiña libre de renta (es decir, acres alodiales) y otros dos *«de quadam manufirma»* [de una cierta *manufirma*] que debían pagar una renta de doce denarios «cuando, en el pasado, eran cultivados» (*«dum priscis coleretur temporibus»*) pero que actualmente, «al estar yermados, no deben ninguna renta, son alodiales»[68]. Por el contrario, la creación de una renta en un contrato de venta (por

---

62.570 Por ejemplo, *MV* 33: el caballero Guimand dona *«sua alodia omnia apud villam que Curtisozii dicitur, vel etiam ubicumque sita»* [«todos sus alodios situados en la villa llamada *Curtisozii*, o los que estén situados en algún otro lugar»]. Véase también *MV* 16, *TV* 335.

63.571 Véase *supra*, p. 138, así como *TV* 340, 1092.

64.572 Otbert donó a La Trinité *«alodum de villa benigni, illum quem tenebat Fulcoenus ad censum duos solidos reddentem»* [«un alodio en *villa benigni*, que Fulcoenus tenía a censo por dos sueldos»].

65.573 *«valde bona et prorsus, sicut alodium, libera»*. *TV* 316. Considérese también este arpende de viñedo en Angers, «alodialmente inmune, que está libre del pago de cualquier renta o *vicaria»* (*«alodialiter immunem, hoc est ab omni census et vicaria redibitione liberum»*). *TV* 72.

66.574 Acerca de este tema, véase [Barthélemy, *Vendôme*, cit.,] pp. 44-50. Véase *MV* 17. *«ut hec non menufirma sed alodus deinceps existat Majoris Monasterii monachorum»* [«que existirá en lo sucesivo no como *manufirma* sino como un alodio de los monjes de Marmoutier»] (al donar la tierra, el donante, Archembaud el Preboste, se limitaba a abandonar la renta que uno de los hermanos laicos, sin duda Mainard, le debía).

67.575 Véase *TV* 231 (1072): la donación en el lecho de muerte de Gautier el Demonio de todas sus tierras, «tanto los alodios como aquellas que deben una renta» (*«tam alodiorum quam censivarum»*).

68.576 *«quia vasta est, nil census reddit, sed est alodium»*. *TV* 244.

medio de una práctica muy común [en la que el comprador paga al vendedor una renta anual], como hemos visto[69]) podía transformar un alodio en una propiedad que debía pagar renta. El caso de Otbert, hijo de Sevin, constituye un curioso ejemplo: donó un horno en feudo a su vasallo Gautier Chanard quien, a continuación, lo vendió a un tercero sin renta; más adelante, sin embargo, Otbert lo compró de nuevo de manos de ese tercero, al precio de una renta, renta que debía pagarle ¡a Gautier![70] En este caso no se trataba de ningún «alodio», pero el incidente ilustra a la perfección el complejo régimen al que estaban sometidas numerosas tierras.

El tono de las fórmulas empleadas resulta un tanto dudoso. Foucher el Rico donó el alodio de Pinoche a Marmoutier «absolutamente libre de cualquier reclamación, de cualquier uso o cualquier exacción, igual que él mismo lo había tenido»[71]. Sin embargo, se necesitaba una renta nominal, de modo que establecieron una[72] junto con una cláusula característica de la *manufirma* (a saber, que el retraso en el pago de la renta acarreaba únicamente una multa y no la pérdida de la tierra) y varias precauciones estilísticas: la carta reiteraba que se trataba de un alodio, que no debía ni servicio ni tributos en forma de usos. En resumen, el hecho de deber una renta podía ser peligroso para el régimen alodial –al igual que pagar diezmos–, pero no resultaba fatal.

En estas condiciones, los derechos del alodio y del feudo, dos tipos de tierras nobles, no estaban muy alejados el uno del otro: de hecho esto es exactamente lo que veremos cuando nos ocupemos del *parage* [tierras en posesión de parientes][73].

Al mismo tiempo, sin embargo, el desarrollo de la palabra pudo haber sufrido una inmovilización como expresión «geográfica». En el Dunois, entre 1060 y 1064, nos encontramos con la distinción entre un «*commendisiam de alodio*» [«impuesto de protección procedente de un alodio»] y un *«censum de exertio»* [«impuesto sobre una roza, es decir, una tierra recién despejada»] –y todo ello ¡*«in eisdem alodiis»* [«en los mismos alodios»]![74]–. Un alodio dentro de otros alo-

69 Véase [Barthélemy, *Vendôme*, cit.], pp. 51-53. Véase los detalles de las adquisiciones realizadas por el hermano Thibert: una venta y una donación *«sine ullo censu»* [«sin ninguna renta»]. *TV* 139, 148; es preciso entender que podía establecerse un *census* en el momento mismo en que tenía lugar una venta o incluso una donación.

70 *TV* 160.

71 *«ab omni calumnia omnique consuetudine seu alicuius redditus exactione liberum atque absolutum, sicut ipse eatenus tenuerat»*. *MV* 105.

72 Lo mismo ocurrió en Coudray, tras la donación de Guibert: *TV* 25, antes de 1040.

73 Véase [Barthélemy, *Vendôme*, cit.,] pp. 530-531.

74 *MD* 121.

dios; este texto es, pues, similar a aquellos que tanto sorprendieron a E. Magnou-Nortier. Pero aquí las cosas no son tan complicadas como en su sistema. Tal incidente lexicográfico es perfectamente comprensible tan pronto como reconocemos la relatividad de la idea de alodio: en un conjunto de tierras a las que su señor denominaba «los alodios» existía una zona interna que gozaba de un régimen diferente del de la zona externa: las tierras antiguas frente a las rozas.

En Vendôme, los «alodios» de Bezay constituían el corazón mismo de la villa. Lo mismo sucedía en *Villa arventi* y en *Viveris*[75]. Esto nos recuerda el *corpus ville* tal como se entendía en el siglo XII en los acuerdos sobre los co-señoríos en el Perche, esto es, las zonas definidas por los caminos antiguos de los mapas catastrales del siglo XIX. Pero debemos ser cuidadosos: ninguno de estos lugares «alodiales» estaba destinado a convertirse en el centro de una parroquia; todos ellos eran centros secundarios (incluido Allets en el Danzé, que sólo conocemos por el nombre)[76]. No podemos leer sin más «aldeano» donde aparece «propietario alodial». Pero, ¿acaso no había «auténticos» campesinos entre ellos? Examinemos atentamente esta cuestión.

«Los alodios» de Bezay y de «Villa Arventi»

Los dos casos que estudiaremos a continuación nos remiten a los alodios de tipo esencialmente caballeresco.

Después de 1040, Marmoutier adquirió algunas tierras en Bezay (cuyo nombre solía escribirse *Burzeium* o *Buziacum*[77]). La gran abadía no las enumera específicamente, pero ocho actas de su *Cartularium Vindocinense*[78] hacen referencia a donaciones o compras en Bezay o a las reclamaciones que vinieron a continuación. Podemos distinguir distintos niveles según el rango de sus socios laicos, así como en función del tamaño de las parcelas.

1. El linaje señorial de Saint Amand participó tres veces en estas transacciones. La noble Aremburga donó una *carrucata* de tierra [una *carrucata* era una unidad de tierra arada][79]. Sus hijos renunciaron a

---

75.583 Véase [Barthélemy, *Vendôme*, cit.] p. 447.

76.584 *TV* 512.

77.585 *Burzeium*: *MV* 42, 58, 60, 61. *Buziacum*: *MV* 60, 62, 64, 90. *Beziacum*: *MV* 94. Una forma intermedia es la de *Burziacum*, en *MV* 59, 97. Al margen de la fórmula de *MV* 60 (adoptada en el encabezamiento) que habla de parcelas *«apud Buziacum sitis»* [«sitas en Bezay»] y de *«alia itidem terra unicus carruce apud Burzeium consistente»* [«otra tierra allí de una *carrucata* ubicada en Bezay»], no hay razón para pensar que se trata de dos localidades diferentes; se trata, sin duda, del actual Bezay (en el Nourray).

78.586 Citado en la nota anterior.

79.587 *MV* 42.

su *dominium* sobre «los alodios de Bezay» (y a continuación aparece una relación de prácticas dominicales sobre la que volveremos más adelante), con la excepción del *fevis militum* [feudo de caballero][80]. Finalmente, su sucesor, Renard el senescal (vasallo del vizconde Raúl I), era señor de Herluin, un caballero que vendió algunas tierras *«de Manso»*[81], es decir, uno de los feudos que Marmoutier aún no había adquirido [en las transacciones anteriores].

El otro gran linaje vecino (situado en Crucheray) estaba representado por la noble Adèle, hija de Foucher I de Vendôme, y por su marido Hugo: también en esta ocasión se cedía una parte o la totalidad de los «alodios de Bezay»[82]. Se trataba, en este caso, de una posesión real puesto que al menos Adèle conservó mientras vivió la mitad de esas tierras –por lo que debemos entender, fundamentalmente, sus rentas[83]. Pero al igual que los Saint Amand, también los Fulcherides [miembros de la familia Foucher] habían establecido allí a sus vasallos, cuya propiedad no estaba incluida en el donativo inicial. Por eso Marmoutier tuvo que soportar a Roberto Brachet, un conocido vasallo de los Fulcherides[84], «en cierta propiedad que le pertenecía y que estaba ubicada entre la nuestra y Bezay», y también en una *carrucata*[85]. Podemos apreciar la importancia de la estructura feudal en los emplazamientos alodiales: la donación inicial de los señores de alto rango despejaba el camino para las (difíciles) negociaciones con los vasallos, a quienes no podían obligar a imitar su generosidad[86].

2. En Bezay también había donaciones y ventas de extensión algo más modesta. Hugo Cordella vendió una porción de tierra de «dos días de buey» junto con un arpende de campiña[87]; antes de él, un tal Brehard había donado cinco arpendes de alodio, en forma de campiñas y labrantíos «sitos en Bezay, en la *villa* que recibe el nombre de *Mansilis* [Manso] o *Alodus* [Alodio][88], precisamente el mismo lugar en el que el caballero Herluin había donado una porción de tierra de

---

80.588 *MV* 58.

81.589 *MV* 90. Herluin también aparece mentado como vasallo de Renard el senescal en *TV* 64.

82.590 *MV* 59, 61, 62.

83.591 Por analogía con donaciones como las de Otbert en Fontenail: *MV* 73; o como la de Rosthon en *Villamalardi*; *MV* 116 bis.

84.592 Véase [Barthélemy, *Vendôme* cit.,] pp. 536-537.

85.593 *«super quibusdam terre particulis inter ceteras nostras apud Burziacum sitis»*. *MV* 61.

86.594 Véase, algo más tarde, las fórmulas de autorización por adelantado.

87.595 *MV* 64 [La tierra se medía en función del número de bueyes necesarios para ararla en un día. (La expresión castellana, procedente de Asturias, cuenta el número de días que necesitaría un buey para ararla [N.de los T.])].

88.596 *«sitos in Burziaco apud villam que Mansilis vel Alodus appellatur»*. *MV* 97.

«cuatro días de buey» sujeta únicamente a renta. ¿Tal vez en los casos de Hugo y Brehard estamos descendiendo en la escala social? De no ser por este caso concreto, no tendríamos noticia de Hugo, en cambio Brehard aparece vinculado a varios pueblos[89]. La extensión de sus tierras sitúa a estos donadores cerca de los caballeros de segunda categoría (aproximadamente igual que la *carrucata* de Roberto Brachet). No sabemos si la trabajaban ellos mismos[90], ni si pagaban algo por ella además de esta renta, acerca de la cual se escribió en el momento en que Herluin hizo su donación: «una pieza de cuatro días de buey de tierra, libre de todo uso y carga, excepto de seis sueldos de renta que debe pagarse con ocasión de la festividad de la decapitación de San Juan Bautista»[91]. Esto supone, tácitamente, que otras tierras debían pagar cargas mayores.

3. Marmoutier no adquirió todas las tierras de Bezay. En 1060, había una *terra sancti Georgii* que pertenecía a la iglesia colegial en el *castrum* [castillo] de Vendôme; cuando se hizo monje en La Trinité, el canónigo Hubert donó la propiedad que tenía [en la *terra sancti Georgii* en Bezay]: un viñedo, una casa y un campo, además de un terreno de «dos días de buey» con renta, otra casa y aún una parcela más de tierra[92]. Esto nos permite confirmar la validez de la distinción entre arpendes residenciales y especializados y entre tierras de labranza y tierras que pagaban renta.

Así pues, existían al mismo tiempo patrimonios mixtos de caballeros de distintos rangos y patrimonios comunes, ambos tipos de patrimonio reunidos de cualquier manera. Es perfectamente natural que los feudos de los dos grandes linajes vecinos se enredaran entre sí, pues se trata de la zona sita entre Nourray y Saint-Amand. Entre los caballeros y los demás, no existía ninguna discontinuidad social particularmente destacada. Varios rasgos parecen aproximar Bezay a *Viveris* –lugar del que nos ocuparemos brevemente– entre los que se cuenta la existencia en las cercanías de una *manufirma*: la de Otbert, hijo de Sevin, en Fontenail, ampliada con un pedazo de tierra más

---

89.597 De Brehard también se decía que era «de Gombergean» (*MV* 68); en otro lugar aparece en *Tridiacus* (*MV* 97, sin duda se trata de Villethierry) y en Claireau (*MV* 68).

90.598 Recuérdese que las actas del siglo XI atribuyen el cultivo de la tierra a su propietario aun cuando el trabajo lo realizaran sus *servi* o *colliberti* [campesinos no libres].

91.599 *«terram ad IVor boves, liberam totius consuetudinis et reditus, preter VI solidos censum qui ex ea solvitur ad festum decollationis sancti Baptiste Johannis»*. *MV* 90. El término empleado recuerda a la renta por una *manufirma*, aunque a un precio más elevado.

92.600 *TV* 137.

próximo a Nourray[93], estaba incluida en la misma *calumnia* [disputa] que el manso o alodio de Bezay[94].

[...]

Villa arventi es el nombre de un lugar ya desaparecido, pero que puede ubicarse con facilidad; en un acta del siglo XII leemos: «nuestra tierra de Villarvent ... que se encuentra en Gombergean»[95]. En 1061, La Trinité de Vendôme poseía una filial[96] en Gombergean que era el núcleo del lugar. Fue en este período cuando el hermano laico Thibert, conocido también con el nombre de Thibaud, que vivía allí, dejó documentos que atestiguan cinco adquisiciones por compra o por donación[97].

El número de arpendes de las donaciones oscilaba entre un *demi-quarte* (esto es, treinta arpendes)[98] y solamente tres, pasando por trece y por seis[99] –y también una porción de tierra de «un día de buey», unida a dos arpendes de campo[100]. La palabra «alodio» se empleaba siempre que la tierra adquirida no debía ninguna renta; sin embargo, [quienes se encargaban del registro de estas escrituras] debieron considerar necesario subrayar este rasgo añadiendo *«sine ullo censu»* [«sin censo ninguno»][101] –como si el sentido pudiera darse por sentado. En el caso de la tierra comprada a Gaudri de Lavardin, esta procedía «de los alodios» de su mujer, pero debía una renta que había que pagarle ... ¡a él! Así pues, el uso del término «alodio» estaba esencialmente relacionado con el derecho de la persona en cuestión: no existía nada parecido a un alodio en términos absolutos.

En cualquier caso, los vendedores o donantes de alodios no eran *rustici* [campesinos]: Arnaud Russel era un caballero de Château-Renault[102], a Helgaud Securis (que en otro lugar aparece como Cuneata,

93 *MV* 73.

94 *MV* 94. La identificación de Trémault, *Grand Mât*, es falsa: este término remplazaba a *Haut Mât*, que a su vez sustituye a *Osmosys* (1355), *Ulmeta* (siglo XI). De modo que no procede de «gran manso». Es más probable que hallemos el manso en el territorio de les Mannes.

95 *«terram nostram de Villarvent ... que est apud Gomberjam»*. *TV* 580: es, pues, una *villa* en el interior de la *villa* de Gombergean. En efecto, *TV* 147 (1061) menciona un alodio en Saint Cyr (du-Gault) *«iuxta Villam arventi»*. También en *MV* 56 una *«terra»* consiste en dos *ville*.

96 *TV* 147.

97 *TV* 138 (compra), 139 (compra y donación-compra), 147 (compra), 148 (donación a cambio de *societas*), 167 (tan sólo poseemos el encabezamiento).

98 *TV* 147.

99 Respectivamente, *TV* 148, 136, 139.

100 *TV* 147.

101 *TV* 139, 148.

102 Vendedor en *TV* 138, *calumniator* en *TV* 139.

«el Hacha»)[103] también lo encontramos en la corte de Château-Renault en 1060 y *ca.* 1068[104], y es muy probable que Dodon *«de Meso»* (padre de Foucolin, el codonante de tres arpendes de campiñas[105]) fuera el marido de una de las sobrinas de Helgaud[106]. *Mesum* debe ser Mézé, en la frontera actual entre Gombergean y Saint Cyr-du-Gault. El tercer vendedor era Gaudri de Lavardin, un caballero bien conocido en ese castillo[107]; el cuarto es desconocido. El único verdaderamente plebeyo de todo este grupo era el codonante de Foculoin, *Heraldus faber*[108], Haroldo el Herrero –profesión, por lo demás, bastante bien remunerada.

Tres de las ventas representaban en realidad la liquidación de una herencia o de la dote de una madre o una esposa[109], lo cual quiere decir que estamos tratando con elementos secundarios de un patrimonio caballeresco[110]; el tamaño limitado de esas tierras no nos dice nada sobre la riqueza o sobre la falta de medios de sus propietarios. Por otra parte, el caso de Gaudri de Lavardin es ejemplar, puesto que muestra cómo podía funcionar el pago de una renta. La precisión de los documentos procedentes de la década de 1060, junto con un toque de prosopografía, nos permite refutar la primera impresión suscitada por una lectura demasiado apresurada en el sentido de la naturaleza poco feudal de todos estos lugares.

Unicamente en *Viveris*[111] nos encontramos con campesinos «alodiales» aunque, en realidad, en esa zona la expresión podía significar arrendatario y, en ocasiones, siervo; aquí la relatividad de la noción de alodio alcanza su más alta cota.

Resumamos; el alodio no es ningún obstáculo para la existencia de las cadenas de dependencia de las que en ocasiones se ha hablado.

103.611 Vendedor-donante en *TV* 139; véase *MV* 54, 1065: «Securi o, como se le llama comúnmente, el Hacha» (*«Securi sive, ut loquitur vulgus, Cuneata cognominato»*). Era, sin duda, (como en *TV* 139) el hermano de Eude Landan, *miles* (*Landelinus* o *Landanus*: tal vez proceda de las *landes* [tierras baldías] de las inmediaciones de Blois).

104.612 *MV* 172.

105.613 *TV* 148.

106.614 Helgaud declaró a favor de Marmoutier y en contra de Dodon, marido de su sobrina Hildeburge: *MV* 172. El nombre Foucolin también aparecía en Chaillon, muy cerca de Mézé (*MV* 108), pero en una fecha algo anterior y formando parte de un linaje diferente (hijo de Foucois).

107.615 *TV* 147.

108.616 *TV* 148. No podemos hallar su rastro en Vendôme; posiblemente era originario de Blois o de Gombergean (donde desempeñaba un cargo de *pretor* [alto funcionario]).

109.617 *TV* 138, 139, 147.

110.618 Los motivos de estas ventas se han perdido. ¿Tal vez se debía al deseo de mejorar la gestión de las propiedades eliminando las tierras de la periferia? ¿A la pobreza o a la necesidad de dinero en metálico?

111.619 Véase [Barthélemy, *Vendôme*, cit.,] pp. 441-450.

De hecho, el alodio podía ser un feudo u otro tipo de tenencia. No hay duda de que el significado del término era el de propiedad total, pero ¡en una sociedad en la que la propiedad total no existía! También mantenía un nexo lógico con ciertas exenciones fiscales, en la medida en que un alodio –de acuerdo con una idea que retomamos de L. Génicot– debía ser indicio, en principio, de nobleza y no de campesinado[112]. Sólo la relatividad de estos conceptos puede explicar que encontremos campesinos «alodiales». En cualquier caso, no sería legítimo que forjásemos la idea de una «clase alodial» a partir, únicamente, del propio alodio.

El alodio en el Vendômois durante el siglo XI, especialmente con anterioridad a 1060, era ante todo un señorío local, una parte del señorío local cuya organización podemos distinguir gracias a las donaciones efectuadas a los monasterios. La lista de estas donaciones (1030-1060) lejos de indicar la muerte de una clase, es señal del establecimiento de lazos normales entre la nobleza local y los nuevos monasterios o aquellos otros, ya viejos, pero que habían cobrado nuevas fuerzas como sucedió a menudo a todo lo largo de la Alta Edad Media. El posterior declive de la palabra únicamente significa la puesta al día de las fórmulas y el vocabulario: el «feudo» ocupó el lugar del «alodio» como tierra patrimonial por excelencia; después de todo, aún hoy el sentido común no está tan lejos de la verdad en su empleo de este término. De todos es sabido que los políticos de la Asamblea Nacional poseen, aquí y allí, «feudos» electorales que son auténticos «alodios».

[...]

CONCLUSIÓN

Este capítulo ha reunido los datos anteriores a 1060 y los argumentos que, tras considerable reflexión, nos han llevado a rechazar el modelo de la «transformación del año 1000» para el Vendômois y el valle del Loira. En efecto, una vez que un historiador acepta este modelo no ve ya más que signos de crisis en toda la documentación del siglo XI: formas degradadas de justicia, caballeros saqueadores, campesinos a la deriva. Toman [«la poderosa y auténtica armonía»] del mundo feudal que Michelet nos invita a descifrar[113] por una serie de accidentes. Por el contrario, en el momento en que nos liberamos de la tiranía de este modelo, permitimos que nuestros ojos y nuestra

---

[112] [Véase L. GÉNICOT, *L'Economie rurale namuroise au bas Moyen Age*, Lovaina, 1960, vol. I, cap. I].

[113] [Jules MICHELET, *Le Moyen Age*, París, 1981, p. 182.]

pluma adopten nuevas perspectivas, que se enfrenten a nuevos retos. Podemos seguir, hasta donde sea posible, las sugerencias de la antropología.

Y si se nos pregunta acerca de dónde situar los orígenes de la sociedad feudal podemos contestar que, aunque no se trata en este momento de una cuestión relevante, pues se encuentra fuera de nuestro campo de visión, el concepto de una sociedad carolingia feudal no nos parece en absoluto descabellado. En su admirable libro de 1939-1940, Marc Bloch profundiza en la cuestión clásica de si el «principio del vasallaje» socavó o no el Imperio carolingio[114] y se equivoca al privilegiar el cataclismo como génesis [del feudalismo] con las invasiones vikingas de finales del siglo IX. Los partidarios de la mutación consideran que la proliferación de castillos un siglo después plantea problemas. Pero, ¿no exageraban los monjes que describían estas crisis? ¿Realmente la construcción de castillos periféricos supuso una catástrofe? No más que las incursiones escandinavas. Como éstas, [también los castillos] produjeron un incremento de las tensiones sociales, pero en este punto no sería desacertado conectar estas vicisitudes con la expansión sin precedentes de los monjes negros, a través de cuyos ojos contemplamos el desarrollo feudal.

Pero precisamente esto es lo que habrá que discutir en los años venideros.

[114.628] *La société féodale*, cit., (véase n. 13.521). La fuerza de este escrito procede de su pretensión inicial de esbozar una imagen, en lugar de contar una historia, pero esta es también su principal limitación: los carolingios no aparecen hasta mucho después (pp. 224-229) de las últimas invasiones (p. 23).

Una versión anterior de este artículo se presentó en una reunión del Columbia University Seminar on Medieval Studies, el 8 de mayo de 1973. Deseo expresar mi agradecimiento a los miembros del seminario por sus preguntas y sugerencias. También me gustaría agradecer sus observaciones y consejos al profesor Frederic Cheyette del Amherst College, al profesor John Bell Henneman de la Universidad de Iowa, al profesor Joshua Prawer de la Israel Academy of Sciences and Humanities, al profesor Thomas N. Bisson de la Universidad de California en Berkeley, al profesor John F. Benton del California Institute of Technology, a los profesores Edwin Burrows, Philip Dawson, Charlton Lewis y Hyman Sardy del Brooklyn College de la City University of New York, a Barbara W. Tuchman y, finalmente, a los miembros del History Club y a mis alumnos del Brooklyn College.

9

LA TIRANÍA DE UN CONSTRUCTO: EL FEUDALISMO Y LOS HISTORIADORES DE LA EUROPA MEDIEVAL

Elizabeth A. R. Brown

En una reciente conferencia, Thomas N. Bisson introdujo su ponencia «Institutional Structures of the Medieval Peace» advirtiendo al público de que en su estudio de los movimientos, las asociaciones y las instituciones de paz en el sur de Francia y en España no trataría de poner en relación sus hallazgos con el «feudalismo»[1]. Su enfoque era descriptivo –además de enormemente esclarecedor– y no hacía referencia a ningún «ismo» hasta el período en cuestión. Más adelante, el profesor John F. Benton, dirigiéndole una de esas alabanzas de doble filo que constituyen su particular seña de identidad, se preguntába cómo los historiadores habían podido pasar por alto durante tanto tiempo una cantidad de pruebas tan abundante como para exigir la revisión de numerosas interpretaciones de la sociedad medieval. En respuesta a esta observación, el profesor Bisson aludió nuevamente a la necesidad, en último término, de evalular sus conclusiones poniéndolas en relación con la cuestión general del feudalismo, pero indicó que la falta de tiempo le había impedido realizar esta tarea. Mientras tenía lugar este debate, se me ocurrió que el fracaso de los historiadores a la hora de hacerse cargo de los datos empleados por Bisson bien podría ser el resultado de su concentración en el feudalismo –como modelo o Tipo Ideal– y la consiguiente tendencia a pasar por alto o menospreciar aquellos documentos que no resultaban fácilmente asimilables en este marco de referencia.

---

[1] Thomas N. Bisson, «Institutional Structures of the Medieval Peace», ponencia presentada en un coloquio que tuvo lugar en la Princeton University el 31 de marzo de 1973.

Cualquiera que sea su relevancia para el tema tratado por la ponencia del profesor Bisson, no soy la única que experimenta una cierta sensación de desasosiego relacionada con el término «feudalismo». Durante años, los historiadores han albergado dudas en torno a este término y a la expresión «sistema feudal» que a menudo se emplea como su sinónimo. Uno de los primeros estudiosos que comentó este problema y, sin lugar a dudas, uno de los más agudos y elocuentes, fue Frederic William Maitland. En sus lecciones sobre historia constitucional inglesa preparadas durante 1887 y 1888 escribió:

> Supongamos que un examinador pregunta ¿quién introdujo el sistema feudal en Inglaterra? si se expone de manera adecuada, una buena respuesta podría ser Henry Spelman, y si continúa con el examen y pregunta ¿qué era el sistema feudal? una respuesta apropiada sería que fue un temprano ensayo sobre jurisprudencia comparada. ... Si mi examinador sigue adelante con su interrogatorio y me pregunta ¿cuándo alcanzó el sistema feudal su más perfecto desarrollo? yo contestaría que a mediados del siglo pasado[2].

Gracias a J. G. A. Pocock, sabemos que Henry Spelman, un anticuario inglés muy erudito del siglo XVII, jamás empleó la expresión «sistema feudal» ni «feudalismo», lo que, sin embargo, no sustrae validez ni relevancia a las observaciones de Maitland. Siguiendo los pasos del estudioso del derecho escocés Sir Thomas Craig, Spelman mantuvo que las relaciones sociales y políticas de la Inglaterra medieval habían sido lo suficientemente uniformes y sistemáticas como para permitir una descripción basada en la idea de una regulación establecida por una «'ley feudal' [que] era un sistema jerárquico impuesto desde arriba como una cuestión de política estatal». El trabajo de Craig y Spelman tenía sus virtudes, pues fueron los primeros historiadores británicos que trataron de poner en relación las institucionse británicas con los desarrollos continentales. No obstante, ambos basaron sus conocimientos de las instituciones continentales en las ediciones del siglo XVI de Cuja y Hotman de la obra lombarda del siglo XII *Libri Feudorum*, que proporcionaba, parafreseando a Pocock, una precisa y detallada «definición del *feudum* que permitía localizarlo en cualquier lugar de Europa» o, como él dice, «una exposición sistemática de los principios de tenencia, confiscación y herencia». Estos criterios de los que se sirvieron Craig y Spelman para clasificar el material procedente de fuentes escocesas e inglesas,

---

2 Frederic William MAITLAND, *The Constitutional History of England*, ed. H. A. L. Fisher, Cambridge, 1908, p. 142. Véase también la introducción de Fisher a esta edición, p. v.

junto con su simplificación y sistematización de los fenómenos, contrarrestaron considerablemente las ventajas para el pensamiento histórico que suponía su demostración de que el desarrollo de Inglaterra y Escocia únicamente podía entenderse en el contexto de la experiencia europea[3].

A partir de estos comienzos, no debe sorprendernos que los autores ingleses del siglo XVIII empezaran a aceptar el concepto de un gobierno feudal uniforme y a concentrar su atención en este sistema, es decir, en esta construcción conceptual, en lugar de investigar las diversas relaciones sociales y políticas que existían en la Europa medieval. Como observa Pocock, «estaban haciendo un 'ismo' [del feudalismo]; reflexionaban sobre su esencia y su naturaleza y se esforzaban por hacerlo encajar en un modelo de ideas generales»[4]. Actuaban así de manera parecida a Boulainvilliers y Montesquieu, que escribieron sobre *féodalité* y *lois féodales* como si fueran los elementos distintivos de un estadio de la sociedad, de tal modo que expandieron el concepto hasta incluir un espectro de fenómenos mucho más amplio que el que abarcaba la noción gestada por los estudiosos del derecho[5]. Los autores del siglo XVIII, al igual que los de épocas posteriores, atribuyeron distintos significados al término *féodalité* o, en inglés, «*feodality*» [feudalismo]. Algunos lo empleaban para designar un sistema de gobierno, otros para referirse a las condiciones que se desarrollaron a medida que fue desapareciendo el poder público. Alrededor de 1800 el constructo había recibido un buen impulso y la expresión «sistema feudal» ya estaba inventada; para mediados del siglo XIX la palabra «feudalismo» había pasado al dominio público. El camino estaba preparado para que los futuros investigadores estudiaran científicamente el feudalismo –concebido de un modo o de otro– y para que otros emplearan el ismo para referirse, de

---

[3] J. G. A. POCOCK, *The Ancient Constitution and the Feudal Law: English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge, 1957, pp. 70 n. 2, 93-94, 249, 79-80, 97-99, 70-99, 72, 84, 99, 103, 102. Tal vez Pocock exagera estas ventajas (p. 102) debido a la gran admiración que siente por la audacia y la imaginación con las que Craig y Spelman desafiaron los distorsionados enfoques insulares adoptados por Coke y los teóricos de la *common law*. Además, el propio Pocock no cuestiona la validez o ineficacia del término «feudalismo».

[4] *Ibid.*, p. 249; véase también Robert BOUTRUCHE, *Seigneurie et féodalité: Le premier âge des liens d'homme à homme*, París, 1959, pp. 15 nn. 16-17, 16 n. 20 [ed. cast.: *Señorío y feudalismo*, Madrid, Siglo XXI, 1980].

[5] Boutruche, *Seigneurie et féodalité*, cit., pp. 13-14; Marc BLOCH, *La Société féodale*, París, 1949, vol. I, pp. 1-3. La edición inglesa, con un prólogo de M. M. Postan, está traducida por L. A. Manyon y su título es *Feudal Society* (Chicago, 1961); las páginas correspondientes son: pp. XVI-XVIII [ed. cast.: *La sociedad feudal*, Madrid, Akal, 1993].

forma abusiva, a aquellos elementos escogidos del pasado destinados a ser derrocados, abolidos o inevitablemente remplazados[6].

A partir de mediados del siglo XIX los conceptos de feudalismo y de sistema feudal dominaron el estudio del pasado medieval. La atracción que ejercen estas palabras, que suministran un medio fácil y breve para referirse a la situación política y social europea durante un prolongadísimo período de tiempo, ha resultado ser prácticamente irresistible, pues satisface los deseos humanos de aprehender –o de pensar que se está aprehendiendo– un tema del que se sabe o se sospecha que es muy complejo mediante la mera aplicación de una etiqueta definitoria muy simplista. La inmensa autoridad de estos términos ha influido hondamente en el modo en que se ha conceptualizado e investigado la historia de la Edad Media; ha reforzado la concentración en modelos excesivamente simplificados que se aplican como criterios y ha estimulado el estudio de similitudes y diferencias, normas y desviaciones. Como resultado de todo esto, los estudiosos han ingnorado o no han prestado la suficiente atención a ciertos datos recurrentes que sus modelos no les habían preparado para asimilar.

Volvamos a Maitland. Su afirmación acerca de Spelman y el sistema feudal lleva implícita una objeción contra la aplicación de la etiqueta «sistema feudal» a la Inglaterra medieval que se debe, muy probablemente, a la opinión de que Inglaterra jamás pasó por una sistematización de su vida política y social –o, como lo plantea Maitland, nunca experimentó «el desarrollo característico de lo que puede denominarse con propiedad un sistema feudal»–. Menos evidente resulta, quizá, su reticencia a la hora de considerar apropiado el empleo de la expresión «sistema feudal» en general. No cabe duda de que a Maitland no le parecía muy acertado aplicarla a las condiciones de la sociedad medieval, pues en sus lecciones siempre subraya que «la expresión [sistema feudal] se ha convertido para nosotros en algo tan amplio y vago que resulta perfectamente posible sostener que, de todos los países, Inglaterra era el más feudalizado o, también, el que menos feudalizado se encontraba; que Guillermo el Conquistador introdujo el sistema feudal, o que lo suprimió»[7]. No obstante, una vez

---

[6] Boutruche, *Seigneurie et féodalité*, cit., pp. 16, 18-23. Véase también el *Oxford English Dictionary*, s. v. «feudal», «feudalism» y «feudality».

[7] Maitland, *Constitutional History*, cit., pp. 161, 143. Véase también Sir Frederick POLLOCK y Frederic William MAITLAND, *The History of English Law before the Time of Edward I*, introd. S. F. C. Milsom, Cambridge, ²1968, vol. 1, pp. 66-67; y Frederic William MAITLAND, *Collected Papers*, ed. H. A. L. Fisher, Cambridge, 1911, vol. 1, p. 489.

se ha lamentado de la situación terminológica, Maitland se dedica a utilizar el término «feudalismo», que él mismo había equiparado con «sistema feudal»[8]. Afirma que «el feudalismo de Francia difiere radicalmente del feudalismo de Inglaterra, que el feudalismo del siglo XIII es muy distinto del del siglo XI». A continuación ofrece su propia definición del feudalismo, en la que acentúa los lazos de vasallaje, los feudos, los servicios de armas que debían pagarse al señor y la administración privada de justicia. Al hacer uso de esta definición, se ocupa de la cuestión del progreso hacia una organización de este tipo, desarrollo que Inglaterra ya había ido realizando antes de la conquista normanda, y concluye que «hablando en términos generales, el feudalismo ideal del que hemos hablado, un ideal que se realizó completamente en Francia durante los siglos X, XI y XII, nunca tuvo lugar en Inglaterra». En Inglaterra, afirma, «la fuerza del feudalismo [estaba] limitada y contenida por otras ideas»[9].

Como muestran estas afirmaciones, el grado de tolerancia de Maitland para con las contradicciones sin resolver era bastante elevado y otros historiadores han demostrado una capacidad igualmente asombrosa para convivir con incoherencias manifiestas. A pesar de atacar el término «feudalismo», son reacios y tal vez incapaces –ya sea por costumbre, inercia o mero descuido– de deshacerse de la palabra. Piénsese en H. G. Richardson y G. O. Sayles. En un libro publicado en 1963 denuncian las voces «feudal» y «feudalismo» como «la moneda más desafortunada que jamás se haya puesto en circulación para corromper el lenguaje de los historiadores». Afirman que «deberíamos evitar su uso, si pudiéramos, pues son términos para los que se ha ofrecido una infinidad de significados diferentes». Confiesan, sin embargo –sin disculpas ni explicaciones– que no pueden «librarse de estas palabras y deben convivir con ellas» y proclaman, por tanto, su determinación de «esforzarse por emplearlas [cuando así lo hagan] sin ambigüedad». Es evidente que sienten un fuerte apego, aunque a regañadientes, por estos términos y este sentimiento se refleja en su insistencia en que «si el concepto y el término van a ser de algún modo utilizables» –dando así a entender que pueden serlo– «es menester una definición precisa». Lamentablemente, no nos ofrecen tal

8 Maitland no somete el término «feudalismo» al mismo examen crítico que había aplicado a la expresión «sistema feudal» y es mucho menos cauteloso a la hora de emplear el primero que al referirse a esta última expresión. En un cierto momento de sus lecciones parece estar distinguiendo ambas voces –«no oímos hablar de sistema feudal hasta mucho tiempo después de que el feudalismo dejara de existir»– pero también las emplea como sinónimos. En su conclusión indica que «el desarrollo … de un sistema feudal» le parece lo mismo que la realización de un «feudalismo ideal». *Constitutional History*, cit., pp. 141-143, 161-163.

9 *Ibid.*, pp. 143-154.

definición. No obstante, continúan utilizando obstinadamente estas palabras y dedican una gran parte de su libro a exponer sus «tesis de la relativa irrelevancia de cualquier elemento 'feudal' en la Inglaterra posterior a la conquista» y de «la esencial continuidad de las instituciones inglesas»[10].

Un enfoque tal exige lógicamente una separación entre aquellos elementos que propiamente pueden denominarse «feudales» y aquellos que no. Dado que Richardson y Sayles nunca identifican con claridad el objeto de sus ataques, a sus lectores sólo les queda tratar de deducir de sus argumentos qué fenómenos consideran componentes esenciales del feudalismo y cuáles no. El homenaje, los «episodios 'feudales' [cánones y expensas]», los honores [baronías y otros grandes feudos] y tribunales de honor, el servicio caballeresco conectado con los feudos y el uso de tenencias militares con fines militares son fenómenos que están de un modo u otro ligados al feudalismo, a pesar de que Richardson y Sayles indiquen claramente que, a menos que se los pueda hallar en sus formas franconormandas, no deberían considerarse elementos auténticamente feudales. Así pues, los autores intentan confirmar sus hipótesis mostrando que o bien estas instituciones u otras similares ya existían en Inglaterra antes de 1066 –y, por tanto, deberían clasificarse como inglesas y antiguas y no como como feudales y normandas– o bien no tuvieron importancia real después de esa fecha[11]. Finalmente, al vérselas con el problema de la definición, abandonan abruptamente sus criterios previos. De esta forma, pueden dictaminar con tranquilidad que Inglaterra no era feudal ni, por lo tanto, francesa, cayendo así en lo que ellos mismos llaman «la teoría clásica del feudalismo», descrita anteriormente como la idea de un señorío deteriorado por la fragmentación o de una «soberanía ... dividida entre el rey y sus feudatarios», fenómenos que jamás se dieron en Inglaterra. También nos advierten de que el feudalismo no debería definirse en términos de tenencia de tierras, pues si así fuera podría darse en cualquier sitio[12].

Como dejan claro su prolongada exposición y sus conclusiones, Richardson y Sayles jamás han estado convencidos, a pesar de sus andanadas iniciales, de que el feudalismo no fuera «más que un mo-

---

[10] H. G. Richardson y G. O. Sayles, *The Governance of Medieval England from the Conquest to Magna Carta*, Edimburgo, 1963, pp. 30, 92, 117-118, 30-31, 105, 116.

[11] *Ibid.*, pp. 36-38, 77, 99, 105-112, 115; véanse también pp. 85-91, 147, y los comentarios que aparecen en p. 116: «Los normandos ya estaban familiarizados con gran parte de los fenómenos que hallaron en Inglaterra, pero no por ello estamos autorizados para calificar a esos elementos familiares de 'feudales' o para asegurar que Inglaterra ya era 'feudal'».

[12] *Ibid.*, pp. 117-118.

delo arbitrario impuesto por los autores modernos sobre hombres que llevan mucho tiempo muertos y acontecimientos de un pasado muy remoto». A pesar de que terminan sus análisis afirmando a propósito de la palabra «feudal» que «sería mejor evitar un adjetivo tan ambiguo y confundente», su empleo reiterado del término contradice su pretendido disgusto[13].

Si bien se han pronunciado innumerables argumentos en defensa del feudalismo, su «utilidad» y su carácter «indispensable» son los principales lemas de consenso de los defensores del término. Ocupémonos, en primer lugar, del criterio de utilidad.

En la introducción a su clásico estudio *Feudalism*, F. L. Ganshof sostiene que su libro pretende facilitar el trabajo de los estudiantes de la sociedad medieval. Al analizar y describir las instituciones feudales, afirma que se ha «esforzado por sacar a la luz lo más claramente posible sus rasgos esenciales, pues, una vez se han aprehendido éstos, al estudiante le será fácil aislar los elementos que pueden describirse como feudales con propiedad en las instituciones del período o del país que más le interese»[14]. Michael Postan también considera importante ayudar a investigadores y estudiantes a evaluar, analizar y clasificar el pasado y en su prólogo a la edición inglesa de la obra de Marc Bloch *Feudal Society* argumenta que la utilidad de «conceptos generales» como el de feudalismo radica en su capacidad para «ayudarnos a distinguir una situación histórica de otra y a alinear situaciones similares de países e incluso períodos distintos». Para Postan una mayor complejidad parece significar mayor provecho y prefiere la definición de Bloch de feudalismo, que abarca «la mayoría de los rasgos significativos de la sociedad medieval», a «los conceptos constitucionales y legales de feudalismo» que se centran en los «servicios militares» y en los «principios contractuales». Estos últimos conceptos, añade, pueden tener alguna ventaja como dispositivos pedagógicos a fin de promover la «disciplina intelectual» o servir como «antídoto a las ligerezas periodísticas de la historiografía moderna». Sin embargo, no pueden considerarse legítimamente «herramientas intelectuales adecuadas para el estudio de la sociedad»[15].

Postan esboza una distinción bastante inquietante entre pedagogía por un lado e investigación y sólido esfuerzo intelectual por el otro que lo sitúa junto a otros muchos estudiosos que consideran apro-

[13] *Ibid.*, pp. 92, 118.

[14] F. L. Ganshof, *Feudalism*, prólogo de F. M. Stenton, trad. inglesa de Philip Grierson, Londres, 1952, p. xviii; véase también p. 151 [ed. cast.: *El feudalismo*, Barcelona, Ariel, 1978].

[15] Postan, prólogo a Bloch, *Feudal Society*, cit., pp. xiv, xiii.

piado para el estudiante lo que el investigador debe evitar. Este enfoque del feudalismo está muy extendido, a pesar de que quienes lo propugnan pueden diferir por lo que toca a los contenidos que han de enseñarse en los distintos niveles. Postan concibe un progreso desde un modelo parcial hasta uno más complejo, desarrollo que en todo momento utiliza el término «feudalismo» para referirse a este modelo. Otros expresan objeciones fundamentales a la errónea impresión de simplicidad y sistema que, según creen, propician inevitablemente los ismos, a pesar de lo cual argumentan que los autores de libros de texto básicos –por oposición a los estudios avanzados– estarían perdidos sin el concepto de feudalismo. Esta actitud considerablemente incoherente surge, aparentemente, de dos convicciones: la primera, que los estudiantes primerizos son incapaces de manejar desarrollos complejos y diversos y, por su propio bien, es mejor presentarles un esquema artificialmente regular; la segunda, que el término «feudalismo» ayuda de algún modo a estos estudiantes operando como una etiqueta manejable y familiar que se puede adherir a generalizaciones sometidas conscientemente a una simplificación abusiva. Más adelante, en tanto que estudiantes diplomados o licenciados, conocerán los matices y complicaciones para que, una vez alcanzado el grado de investigadores e iniciados en los misterios de la profesión, puedan dedicar sus esfuerzos a desechar el ismo ofensivo para los propósitos de la investigación –no así para instruir a sus propios alumnos principiantes. Charles T. Wood, a pesar de no aprobar explícitamente el uso del término «feudalismo», escribe que «la pirámide feudal ... contribuye a formar diagramas claros; los colegiales deben comenzar por algún sitio». Sin embargo, admite, «el lugar desde el que comienzan está bastante alejado de la realidad»[16].

Postan y, probablemente, también Ganshof, opina que el uso de este constructo tiene la ventaja de capacitar a los investigadores para identificar semejanzas existentes en diferentes zonas y épocas. De la misma forma, John Le Patourel recomienda elaborar una definición de feudalismo que pueda usarse «como vara de medir»[17], y es lógico pensar que

[16] La propia descripción de Wood de la sociedad medieval se centra en los seres humanos más que en esquemas, aunque en ocasiones emplea los términos «feudal» y «feudalismo», que quedan sin definir. *The Quest for Eternity: Medieval Manners and Morals*, Nueva York, 1971, pp. 28, 55-56, 177. El índice de términos de Wood (p. 227) muestra que no se ha deshecho del término «feudalismo», al que parece considerar íntimamente vinculado con el vasallaje.

[17] John LE PATOUREL, reseña de Richardson y Sayles, *Governance of Mediaeval England*, en *English Historical Review* 80 (1965), p. 117 n. 1; véase también Max WEBER, *The Theory of Social and Economic Organization*, ed. Talcott Parsons, trad inglesa A. M. Henderson y Talcott Parsons, Nueva York, 1953, p. 329.

sobre tal criterio podría descansar no sólo, como él desea, la clarificación de la antigua discusión» acerca de la introducción del feudalismo en Inglaterra, sino también, como argumenta Postan, la evolución del trabajo de quienes se dedican a comparar los desarrollos de los distintos países.

Cuando se elogia el feudalismo como dispositivo educativo y como medio de comprensión de las sociedades, se está afirmando que es «indispensable» por un gran número de razones. Marc Bloch sostiene que los científicos no pueden trabajar sin abstracciones y que, dado que los historiadores son científicos, también ellos necesitan abstracciones. En cuanto a las abstracciones «feudal» y «feudalismo» en particular, se las defiende argumentando que, por muy torpes e inapropiadas que puedan ser estas palabras y otras parecidas por lo que concierne a sus connotaciones originales, el historiador no se encuentra, a este respecto, en peor situación que los científicos, que también tienen que arreglárselas con una terminología inconveniente e inadecuada[18]. Michael Postan va más lejos que Bloch al declarar que «sin términos generales que representen grupos enteros de fenómenos no sólo la historia sino todo discurso inteligente sería imposible» y sostiene que no hay diferencia alguna entre una palabra como «feudalismo» y otros términos generales como «guerra» o «agricultura»[19]. Igualmente positivo, aunque menos agresivo, Fredric Cheyette también ha insistido en que el término «feudalismo» no puede «desecharse sin más –los rodeos verbales que habría que realizar para reemplazarlo resultarían forzados y falsos»[20]. Otto Hintze asegura que el concepto es indispensable no sólo por razones prácticas o de conveniencia, sino también debido a las deficiencias del proceso del pensamiento humano, incapaz de aprehender las complejidades del mundo real. Hintze afirma que al ser «imposible encerrar las complicadas circunstancias de la vida histórica, tan cargada de acontecimientos únicos, en unos pocos conceptos unívocos y universales como se hace en las ciencias naturales», los historiadores deben emplear «abstracciones intuitivas» y crear «Tipos Ideales que, en efecto, subyacen a nuestra terminología académica»[21].

---

18 Marc BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, París, 1949, pp. 86-87. Las páginas correspondientes de la edición inglesa –*The Historian's Craft*, ed. Lucien Febvre, trad. Peter Putnam, Nueva York, 1953– son 169-171.

19 Postan, prólogo a Bloch, *Feudal Society*, cit., p. xiv.

20 Fredric L. CHEYETTE, «Some Notations on Mr. Hollister's 'Irony'», *Journal of British Studies* 5 (1965): 4; véase también Fredric L. CHEYETTE (ed.), *Lordship and Community in Medieval Europe: Selected Readings*, Nueva York, 1968, pp. 2-3.

21 Otto HINTZE, «Wesen und Verbreitung des Feudalismus» (1929), en Hintze, *Gesammelte Abhandlungen*, ed. Gerhard Oestreich, I (Gotinga, ²1962), p. 85; una traducción al inglés del artículo, titulada «The Nature of Feudalism», aparece en Cheyette, *Lordship and Community*, cit., pp. 22-31. Véanse también los comentarios de

Hasta sus más fervientes defensores están dispuestos a reconocer las dificultades asociadas al uso del término «feudalismo». Marc Bloch, por ejemplo, asegura que «cada historiador entiende la palabra como le da la gana» y, «aunque la definamos, cada historidor seguirá manteniendo su postura». Bloch admite que se trata de una palabra cargada de matices emocionales[22] y que, de hecho, se trata de una «mala elección»[23]. También reconoce que, en general, debería evitarse las abstracciones «mal escogidas o aquellas que se aplican mecánicamente»[24]. Llega hasta el punto de declarar que el término «capitalismo» ha perdido su utilidad porque se lo ha lastrado con ambigüedades y porque «se aplica descuidadamente a las más diversas civilizaciones», de modo que, finalmente «es casi inevitable que acabe ocultando sus rasgos originales»[25]. Incluso Postan, cuya lealtad hacia Bloch excede el sentimiento de compromismo de Bloch para con sus propias ideas, admite que términos tan inclusivos como «feudalismo» «simplifican en exceso la realidad que pretendían compendiar» y confiesa que

> en algunos contextos la costumbre de asignar nombres generales a épocas enteras puede llegar a ser peligrosa, [pues puede arrastrar a] quienes los emplean a los peores escollos de la falacia nominalista y, [al alentarlos] a atribuir a sus términos una existencia real, puede inducirlos a derivar rasgos de una época a partir de la etimología de la palabra empleada para describirla o a erigir entramados de razonamientos históricos a partir de meros conceptos semánticos[26].

La variedad de definiciones del término y la falta de voluntad generalizada de los historiadores para aceptar la caracterización del feudalismo propuesta por otro constituyen una primera fuente de confusión. La mejor definición sería, sin lugar a dudas, la que contribuyera

---

Michael Lane y, en particular, una esclarecedora cita de Max Weber, en la que Weber describe cómo se establecen los tipos ideales. *Introduction to Structuralism*, Nueva York, 1970, pp. 25-26.

[22] Bloch, *Apologie*, cit., pp. 89, 87 (*Historian's Craft*, pp. 176, 171).

[23] «Un mot fort mal choisi». Bloch, *Société féodale*, cit., vol. 1, p. 3 (*Feudal Society*, p. xviii).

[24] Bloch, *Apologie*, cit., p. 88 (*Historian's Craft*, p. 173). Bloch comenta que los tipos de feudalismo que los historiadores han localizado en distintas partes del mundo «guardan pocas semejanzas entre sí». *Apologie*, p. 89 (*Historian's Craft*, pp. 175-176).

[25] Bloch, *Apologie*, cit., p. 88 (*Historian's Craft*, p. 174). Para un análisis más completo, aunque menos radical, de los mismos problemas que plantea la utilización de los términos «capitalismo» y «feudalismo», véase la reseña de J. Q. C. Mackrell, *The Attack on 'Feudalism' in 18th Century France*, Londres, 1973, en el *Times Literary Supplement*, 15 de febrero de 1974, p. 160.

[26] Postan, prólogo a Bloch, *Feudal Society*, cit., p. xiv.

«a convertir el material sobre las instituciones medievales en un cuerpo coherente», como propone Cheyette, pero él mismo no ha encontrado o formulado ninguna definición que satisfaga este propósito[27]. Al no haber consenso, el juego con los significados ha prosperado y continúa vivo hoy en día.

La amplia perspectiva adoptada por Bloch dio lugar a una definición del feudalismo europeo –equiparado por Bloch con la sociedad feudal y, en la traducción inglesa de su libro, con el sistema feudal[28]– que compendia los temas tratados en la sección central de su libro *La Société féodale*. Esta definición abarca un amplio abanico de aspectos de la vida medieval:

> Un campesinado sometido; un uso muy extendido de la tenencia a cambio de servicios (es decir, el feudo) en lugar del salario, una institución imposible por entonces; la supremacía de una clase de guerreros especializados; unos lazos de obediencia y protección que ligaban unos hombres a otros y que, en el seno de la clase guerrera, asumían una forma diferenciada que recibe el nombre de vasallaje; la fragmentación de la autoridad –lo cual conducía inevitablemente al desorden–; y, en medio de todo esto, la supervivencia de otras formas de asociación como la familia y el Estado; esta última adquiriría durante la segunda época feudal renovadas fuerzas[29].

Algunos historiadores han aceptado esta lista tan inclusiva como definición del feudalismo, mientras que otros han preferido ligarla sólo con la sociedad feudal, de la que piensan que puede y debe distinguirse de un feudalismo concebido de forma más restringida, en el que el feudo tiene un papel más destacado que el que le asigna Bloch[30]. Ganshof, por ejemplo, considera que en la Edad Media «el

---

[27] Cheyette, «Some Notations on Mr. Hollister's 'Irony'», cit., pp. 4, 12; véanse también pp. 5-6, en las que afirma que la utilidad del término (en realidad se refiere a la de la definición) «la determina el grado en que contribuye a ordenar el material».

[28] Bloch, *Société féodale*, cit., vol. 2, pp. 244-249 (*Feudal Society*, pp. 443-445). En la traducción inglesa (p. 443) «el sistema feudal» sustituye a la expresión de Bloch «le régime féodal» (vol. 2, p. 245). De la misma manera, la expresión de Bloch «les féodalités d'importation» (vol. 1, pp. 289-292) se convierte en la traducción en «los sistemas feudales importados» (pp. 187-189). Tanto Ganshof como David Herlihy han indicado –de una forma que puede llevar a error, en mi opinión– que Bloch percibía una diferencia fundamental entre feudalismo y sociedad feudal. Ganshof, *Feudalism*, cit., p. xvi; David Herlihy, (ed.), *The History of Feudalism*, Nueva York, 1970, p. xix.

[29] Bloch, *Société féodale*, cit., pp. 249-250 (*Feudal Society*, p. 446).

[30] Herlihy, *History of Feudalism*, cit., p. xix; Ganshof, *Feudalism*, cit., p. xv. La descripción de Ganshof del feudalismo como forma de sociedad en esta misma página difiere en varios puntos de la de Bloch: «un desarrollo llevado hasta sus últimas consecuencias del fenómeno de la dependencia personal en la sociedad, con una clase militar especializada situada en los niveles más elevados de la escala social; una gran sub-

feudo era, si no la piedra angular, sí al menos el elemento más importante dentro del sistema jerárquico de derechos sobre la tierra que incluía este tipo de sociedad». Ganshof opta por una definición del feudalismo –»el sentido restringido, técnico, legal de la palabra»– que se centra en los servicios y la manutención y hace hincapié en el feudo, pero excluye por completo el ejercicio privado de la justicia pública y la jurisdicción. Ganshof concibe el feudalismo como

> un cuerpo de instituciones que crea y regula las obligaciones de obediencia y servicio, principalmente servicios militares, que un hombre libre (el vasallo) debe prestar a otro hombre libre (el señor) y las obligaciones de protección y manutención que el señor ha de asegurar a su vasallo. Uno de los efectos de la obligación de manutención solía ser que el señor concedía a su vasallo una unidad de propiedad conocida como feudo.

A pesar de que Ganshof admite que «los poderes de jurisdicción [en particular lo que normalmente se denomina jurisdicción feudal] estaban ... muy íntimamente ligados a las relaciones feudales», proclama firmemente que «no había nada en las relaciones feudales ... que exigiera que un vasallo que hubiera recibido la investidura de un feudo debiera obtener necesariamente los beneficios de la jurisdicción en su interior, ni siquiera que debiera ejercer tal jurisdicción»[31].

Ganshof tiene sus propios seguidores, en particular entre los historiadores de los normandos y los ingleses[32]. Por otra parte, varios investigadores insisten en que el ejercicio privado de la autoridad gubernamental pública –un elemento rechazado por Ganshof– es el único componente esencial para cualquier definición de feudalismo.

---

división de los derechos de propiedad; un sistema escalonado de derechos sobre la tierra creado por esta subdivisión que se corresponde, en líneas generales, con los grados de dependencia personal a los que nos hemos referido; y una dispersión de la autoridad política en una jerarquía de individuos que ejercen en su propio interés poderes normalmente atribuidos al Estado y que, de hecho, suelen derivarse de su fragmentación». En esta descripción no se menciona el campesinado ni la familia; únicamente se habla del estado para referirse a su disolución (aunque conviene ver también pp. 141-151 para una prolija discusión del feudalismo y el estado); Ganshof subraya la cuestión de los derechos sobre la tierra y la propiedad ausente en la definición de Bloch.

[31] Ganshof, *Feudalism*, cit., pp. xvi-xvii, 143, 141.

[32] D. C. DOUGLAS ofrece una definición del feudalismo parecida a la de Ganshof, aunque algo más restringida. Dado que los trabajos de Douglas giran principalmente en torno a Normandía y la conquista normanda, es comprensible que, al igual que Ganshof, no considere la desintegración del poder central como un elemento básico. Para Douglas, hay dos ideas fundamentales: «el principio en virtud del cual la cantidad de servicio debida se determinaba claramente antes de la concesión del feudo» y «la noción de homenaje vasallático». *The Norman Achievement, 1050-1100*, Berkeley,

Hace algunos años, Joseph R. Strayer adoptó esta postura cuando propugnó una definición centrada en el tema de la jurisdicción que omitía la mayor parte de los factores mencionados en las definiciones que hemos examinado. «Con el objeto de establecer un concepto utilizable de feudalismo», argumentaba Strayer, «debemos eliminar los factores ajenos y aquellos aspectos que sean comunes a distintos tipos de sociedades». Una vez eliminada la aristocracia, «los latifundios trabajados por mano de obra dependiente o servil», «las relaciones entre señor y vasallo» y «el sistema de tenencias de tierras serviles», concluía que «únicamente podemos hablar de un feudalismo completamente desarrollado en Europa occidental cuando los derechos de gobierno (y no sólo la influencia política) quedaron vinculados al señorío y los feudos»[33]. Más adelante, Strayer decidió que esta

———

1969, p. 177; véanse también p. 179. Douglas también subraya la idea de un servicio militar contractual, fenómeno que considera como el núcleo de «las costumbres feudales normandas» y que, según afirma, Guillermo el Conquistador interpretó «en el sentido que le resultaba más favorable» cuando «[introdujo repentinamente] el feudalismo militar en Inglaterra». *William the Conqueror: The Norman Impact Upon England*, Berkeley, 1964, pp. 100, 101, 103, 283. Véase también Cheyette, quien aconseja a los historiadores que «consideren el feudalismo como una *técnica* antes que como una *institución*, ... una técnica que conlleva, en primer lugar, una relación de dependencia personal y servicios sellada normalmente mediante la concesión de una tenencia dependiente o de algún otro soporte material, y que está limitada al grupo de guerreros profesionales que a su debido tiempo se convertirán en la nobleza, los *miles* [...], los *domini* –una técnica empleada para lograr ciertos propósitos, en ciertos lugares, en épocas determinadas». «Some Notations on Mr. Hollister's 'Irony'», cit., p. 12.

[33] Joseph R. STRAYER, «Feudalism in Western Europe», en Rushton Coulborn (ed.), *Feudalism in History*, Princeton, 1956, p. 16, publicado también en Cheyette, *Lordship and Community*, cit., p. 13. Una definición parecida aparece en una ponencia presentada por STRAYER en 1963 y publicada cuatro años después con el título de «The Two Levels of Feudalism», en Robert S. Hoyt (ed.), *Life and Thought in the Early Middle Ages*, Minneapolis, 1967, pp. 52-53, publicado de nuevo en Joseph R. Strayer, *Medieval Statecraft and the Perspectives of History: Essays by Joseph R. Strayer*, ed. John F. Benton y Thomas N. Bisson, Princeton, 1971, pp. 63-65. En este ensayo, Strayer mantiene que una definición más amplia que incluya referencias a las condiciones económicas y sociales «no define absolutamente nada», pero también afirma que «la definición restringida de feudalismo basada en el fenómeno militar» («una forma de reclutar un ejército de caballería fuertemente armada mediante la unión de las dos instituciones del vasallaje y el feudo»), si bien es lo suficientmente precisa, resulta «demasiado limitada» para ser aprovechable, ya que así definido el feudalismo «tendría escasa relevancia histórica». En Hoyt, *Life and Thought*, cit., pp. 52-53 (en Strayer, *Medieval Statecraft*, cit., pp. 64-65). Véase también los comentarios de Strayer en *Feudalism*, Princeton, 1965, pp. 13-14. Este punto de vista es el mismo que, algo modificado, vuelve a exponer Strayer en un artículo publicado en 1968: «The Tokugawa Period and Japanese Feudalism», en John W. Hall y Marius B. Jansen (eds.), *Studies in the Institutional History of Modern Japan*, Princeton, 1968, p. 5, publicado nuevamente en Strayer, *Medieval Statecraft*, cit., p. 90. En este artículo Strayer asegura que «en términos políticos, el feudalismo estuvo marcado por una fragmentación de la autoridad política, la posesión privada de derechos públicos y una

definición no era apropiada[34] y, en 1965, aventuró una nueva que incluía un componente militar y otro político. De este modo, presentó como «las características básicas del feudalismo en Europa occidental ... la fragmentación de la autoridad política, el poder público en manos privadas y un sistema militar en el que se asegura una parte fundamental de las fuerzas armadas mediante contratos privados». Así, se concebía el feudalismo no sólo como «un método de gobierno», sino también como «una manera de asegurar las fuerzas necesarias para preservar ese método de gobierno». No obstante, parece claro que Strayer aún consideraba fundamental el elemento jurisdiccional pues, al concluir su estudio, escribió que «el impulso hacia el poder político de la aristocracia condujo al ascenso del feudalismo»[35].

---

clase dominante compuesta (al menos en origen) por dirigentes militares y sus seguidores». Adviértase que esta definición, formulada explícitamente «en términos políticos», no excluye la posibilidad de elaborar otras definiciones expresadas en términos diferentes.

[34] Esta modificación fue resultado de una reorientación de su enfoque que tuvo lugar durante los años 1962 y 1963, cuando Strayer estableció su idea de dos niveles de feudalismo. Al reseñar la obra de Marie FAUROUX *Recueil des actes des ducs de Normandie, 911-1066*, Caen, 1961, Strayer comentaba que «algunos estudiosos no han conseguido darse cuenta de que existen en realidad dos feudalismos –el feudalismo del sirviente armado o caballero y el feudalismo de los condes y otros grandes señores que, en la práctica, eran gobernantes independientes de sus jurisdicciones. Estos dos tipos de feudalismo tuvieron su inicio en diferentes momentos y bajo circunstancias distintas y no fue hasta mucho más adelante cuando se mezclaron completamente». En *Speculum* 37 (1962), p. 608. Aunque Strayer no define explícitamente el feudalismo, su análisis revela que «el feudalismo normando de corte clásico» conllevaba la tenencia de «tierra a cambio de una cantidad definida de prestaciones militares». «Los caballeros y otros vasallos» no sólo eran importantes «con vistas a propósitos militares», sino también como «parte del grupo gobernante» cuyas ayudas y consejos servían al duque para gobernar eficazmente. Asimismo, poseían autoridad administrativa local (pp. 608-609). No es fácil reconciliar este análisis con una definición de feudalismo que hace hincapié en la desintegración de la autoridad central y la consiguiente distribución del poder político entre los numerosos miembros de un grupo dominante por lo que, en 1963, Strayer reconoció que la fragmentación política normanda –un elemento esencial de la definición política de feudalismo que, en el mismo artículo, calificaba de la «mejor» posible– fue tardía e incompleta. «Two Levels of Feudalism», en Hoyt, *Life and Thought*, cit., pp. 51-52, véanse también pp. 63-65 (en Strayer, *Medieval Statecraft*, cit., p. 63, véanse también pp. 74-75). También puede verse Strayer, *Feudalism*, cit., p. 39. Tampoco puede decirse que fuera de Normandía los estamentos militares y sociales altos o bajos que distingue Strayer comenzaran a ejercer un poder político independiente antes del siglo XI –y ni siquiera entonces puede afirmarse que lo hiceran de forma regular ni coherente. Dada la inconveniencia de la definición política del feudalismo expuesta, resultaba evidente que había que añadir algunos elementos adicionales para lograr una definición satisfactoria del término.

[35] Strayer, *Feudalism*, cit., pp. 13, 74. Adviértase también que en «The Tokugawa Period», publicado en 1968, Strayer aún subraya el aspecto político del feudalismo

Ha habido otros planteamientos en torno al problema de la definición del feudalismo. En 1953, Georges Duby afirmó un tanto dubitativamente que «aquello a lo que se llama feudalismo» (*«ce qu'on appelle la féodalité»*) posee dos aspectos, el político –que supone la disolución de la soberanía– y el económico –la constitución de una red consistente de dependencias que abarca todas las tierras y, por medio de éstas, a sus poseedores[36]. Construyó así una especie de puente capaz de reconciliar las definiciones de Strayer y de Ganshof. Más tarde, sin embargo, Duby pasó de gobierno y tierras a mentalidades y, en 1958, propuso una nueva definición que consideraba al feudalismo

> un complejo psicológico formado en el pequeño mundo de los guerreros que poco a poco se convertían en nobles. Una consciencia de ocupar una posición superior caracterizada por la especialización militar que presuponía un respeto por ciertos preceptos morales así como la práctica de ciertas virtudes; la idea de que las relaciones sociales estaban organizadas a imagen del compañerismo en el combate; esto es, las nociones de homenaje y de dependencia personal como sustitutas de todas las formas previas de asociación política[37].

---

[36] Georges DUBY, *La société aux XI^e et XII^e siècles dans la région mâconnaise*, París, 1953, p. 643, la página correspondiente en la reedición (París, 1971) es la 481. La elusiva aproximación de Duby a la palabra *féodalité* reaparece en su libro *Guerriers et paysans, VII^e-XII^e siècle: Premier essor de l'économie européenne*, París, 1973 [ed. cast.: *Guerreros y campesinos: desarrollo inicial de la economía europea (500-1200)*, México, Siglo XXI, 1983]. En esta obra emplea términos que recuerdan a los que utilizó en 1953, pues se refiere a «ce que les historiens ont coutume d'appeler la féodalité» (p. 179). Al llamarlo «un mouvement de très grande amplitude» [«un movimiento de gran amplitud»] no lo está definiendo de una manera precisa y explícita, aunque afirma que estaba caracterizado por «la décomposition de l'autorité monarchique» [«la descomposición de la autoridad monárquica»] y que coincidió con el desarrollo de un nuevo tipo de bienestar y con el establecimiento de una nueva concepción de la paz; dice ocuparse de «un système économique que l'on peut, en simplifiant, appeler féodal» [«un sistema económico que, por simplificar, podría llamarse feudal»]; concluye afirmando que «au plan de l'économie, la féodalité n'est pas seulement la hiérarchie des conditions sociales qu'entend représenter le schéma des trois ordres [definidos en otro lugar como «le clergé, les spécialistes de la guerre, et les travailleurs»], c'est aussi –et d'abord sans doute– l'institution seigneurial» [«En el plano económico, el feudalismo no es sólo la jerarquía de las condiciones sociales que se supone que representa el sistema de los tres estamentos (el clero, los especialistas de la guerra y los trabajadores), sino también –y sin duda más importante– la institución señorial»] (pp. 179, 184, 185, 187, 191). Así pues, en el plano económico, Duby sustituye la red de dependencias que subrayaba en 1953 por el desarrollo del señorío.

[37] Georges DUBY, «La Féodalité? Une mentalité médiévale», *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations* 13 (1958), p. 766. Véanse también los comentarios de J. M. WALLACE-HADRILL en una reseña del libro de Bloch *La sociedad feudal*, en *English Historical Review* 78 (1963), 117.

Abundan las definiciones de feudalismo, de modo que tanto los estudiantes como los investigadores tienen a su disposición definiciones amplias que reúnen numerosas facetas de la sociedad medieval y otras más restringidas que se centran en aspectos cuidadosamente seleccionados de esta sociedad –políticos, militares, psíquicos o relacionados con el régimen de la propiedad. No faltan las ocasiones para la perplejidad y la disputa, especialmente porque la particular interpretación del término que propugna un autor puede sufrir cambios muy significativos con el tiempo.

Otra dificultad que plantean el feudalismo y su sistema resulta del hecho de que quienes emplean estos términos, cualquiera que sea el sentido en el que los utilicen, están constantemente matizando y limitando la medida en la que, según creen, pueden ser aplicados a cualquier tiempo y lugar de la Europa medieval. Marc Bloch escribe, «en el área de la civilización occidental, el mapa del feudalismo revela algunos grandes espacios en blanco –la península escandinava, Frisia, Irlanda–. Tal vez sea aún más importante advertir que la Europa feudal no estaba feudalizada en el mismo grado o según un mismo ritmo y, sobre todo, que en ningún lugar se alcanzó una feudalización completa». Con un tono nostálgico y un pesar que únicamente un platónico redomado puede albegar, concluye: «Sin duda, el destino de todo sistema institucional humano es el de no alcanzar nunca más que una realización imperfecta»[38].

Cuando Robert S. Hoyt escribe sobre el crecimiento y desarrollo del feudalismo y sostiene que para mediados del siglo XI «una sociedad esencialmente feudal había surgido a lo largo y ancho de la Europa continental», se ve obligado, en primer lugar, a negar que hubiera un «'sistema feudal' común a toda Europa» y, en segundo lugar, a afirmar que «existía una diversidad y variedad sin fin»[39]. En su introducción a *Feudalism,* Ganshof escribe que su propósito es

> estudiar el feudalismo tal como existía en Francia, en el reino de Borgoña-Arlès y en Alemania, pues en estos países sus características son fundamentalmente las mismas, y concentrarse en las regiones situadas entre el Loira y el Rin, que constituían el corazón del estado carolingio y fueron la cuna del feudalismo. En otros lugares, en el sur de Francia y en la zona de Alemania que se encuentra más allá del Rin, las instituciones que se desarrollaron fueron a menudo muy distintas de las típicas del feudalismo tomado en su conjunto[40].

---

38 Bloch, *Société féodale*, cit., vol. 2, pp. 248, 249 (*Feudal Society*, p. 445).

39 Robert S. Hoyt, *Europe in the Middle Ages*, Nueva York, ²1966, pp. 190-196, 185.

40 Ganshof, *Feudalism*, cit., p. xvii.

En su prólogo a este libro, F. M. Stenton elogia las restricciones que Ganshof se autoimpone y sugiere que son el resultado de haber tomado consciencia de que «las formaciones sociales, que surgen de la búsqueda instintiva de una forma de vida tolerable, varían de manera indefinida en función de las diferentes épocas y circunstancias». Si bien es fácil estar de acuerdo con Stenton en que es necesario hacer ver a los estudiantes que no había algo así como «un tipo ideal de orden social» que dominara la Europa occidental, resulta cuando menos sorprendente verlo dispuesto a aceptar finalmente la idea de que, en la extensa zona en la que se centra Ganshof, podía darse una única forma de «feudalismo clásico»[41]. Las expectativas de hallar una infinita variedad en los ordenamientos sociales parecen terminar, para Stenton, en el Loira y en el Rin, es decir, a una tranquilizadora distancia del Támesis.

La variedad de definiciones del feudalismo y las limitaciones impuestas a su importancia son motivo de confusión. Igualmente desconcertante resulta la extendida tendencia, por parte de quienes emplean el término, a personificar, a reificar y, si se me permite acuñar una nueva palabra, a «bacterializar» la abstracción. ¿Cuántas veces hemos leído que el feudalismo, como si fuera un virus, se extendió desde una zona a otra para, más adelante, ir remitiendo lentamente? En un mismo estudio se atribuye al feudalismo una desconcertante variedad de papeles. Vemos su nacimiento, su extremada virilidad, su vitalidad, su fuerza, su conocimiento de una larga tradición, vemos también cómo es transplantado con éxito, cómo sobrevive, cómo se tambalea, sufre una derrota, decae, se derrumba y finalmente muere y recibe sepultura. Según la visión de otro autor, el feudalismo consigue destruir el Imperio Franco y barrer todas las instituciones obsoletas. Otro autor nos lo presenta arremetiendo contra el poder de los reyes de Francia e Inglaterra; «les forces féodaux» acaban con la confusión existente entre la autoridad temporal y la espiritual. Todavía podemos encontrar otra obra que atribuye un hogar al feudalismo y afirma que ejerció, con espíritu aventurero, una «acción paralizadora» sobre «varias formas de actividad monárquica» y que, con algo más de decoro, fue «introducido en Inglaterra bajo su forma francesa» por el duque de Normandía[42]. Al final de *Seigneurie et féoda-*

---

41 Stenton, prólogo a *ibid.*, pp. vii-viii.

42 Véase Bryce D. LYON, *From Fief to Indenture: The Transition from Feudal to Non Feudal Contract in Western Europe*, Cambridge, Mass., 1957, pp. 272-273; Georges DUBY, *Adolescence de la Chrétienté occidental, 980-1140* (Ginebra, 1967), pp. 61, 83. Las páginas correspondientes en la edición inglesa –trad. de Stuart Gilbert, *The Making of the Christian West, 980-1140*, Ginebra, 1967– son la 61 y la 83 [ed. cast.: *Adolescencia del cristianismo occidental, 980-1140*, Barcelona, Carrogio, 1967]. Véase también Bloch, *Feudal Society*, cit., pp. 59, 142, 443, donde algunas de las afirmaciones aparecidas en *Société féodale*, vol. 1, pp. 95, 221 y vol. 2, p. 245, re-

lité Boutrouche proclama triunfante que es una locura tomar el feudalismo por una abstracción. «En realidad, es una persona. ... El feudalismo es medieval. ... Es el hijo de Occidente»[43].

También la inclinación a utilizar la idea de un feudalismo totalmente desarrollado, clásico o perfectamente formado como la pauta con la que medir y clasificar las distintas áreas y sociedades supone un grave problema. Generalmente, los territorios aparecen divididos en categorías: en algunos la feudalización habría sido amplia o total; en otros la feudalización habría sido sólo parcial, gradual o totalmente inexistente[44]. Los países no europeos suelen evaluarse de este modo y a menudo se ha aplicado este mismo rasero a las formas de organización política y social japonesas[45]. Este tipo de afirmaciones también pueden referirse a las instituciones. De la Iglesia en la Italia normanda, por ejemplo, se ha afirmado que «nunca estuvo tan feudalizada como ... la Iglesia de la Inglaterra normanda»[46].

Todos estos ejemplos versan sobre fenómenos inanimados, geográficos o institucionales, pero también es posible asignar a un individuo o a un grupo la meta de lograr la feudalización completa o de introducir un sistema feudal articulado para, a continuación, juzgar el éxito o fracaso de tal persona o grupo en el cumplimiento de estos hipotéticos objetivos. La naturaleza exacta de la meta dependerá, lógicamente, de la forma en que el historiador que realiza tal atribución define el feudalismo o el sistema feudal, pero este tipo de afirmaciones implica inmediatamente que la persona o grupo en cuestión planeó conscientemente y después trató de realizar un sistema basado fundamentalmente en la concesión de feudos pero que también suponía el establecimiento de una jerarquía escalonada de posiciones sociales y dominio así como la delegación del poder soberano. Cuando D. C. Douglas afirma que en Inglaterra Guillermo el Conquistador «se dedicó a establecer una organización feudal completa mediante

---

ciben en ocasiones una interpretación bastante libre. Finalmente, véase Ganshof, *Feudalism*, cit., pp. xvii, 54, 59, 61.

[43] «La féodalité est présentée parfois comme une abstraction. Folie! En vérité, c'est une personne. ... La féodalité est médiévale. ... Elle est fille de l'Occident». Boutrouche, *Seigneurie et féodalité*, cit., p. 297.

[44] Lyon, *From Fief to Indenture*, cit., pp. 23-24; Joseph R. STRAYER, «The Development of Feudal Institutions», en Marshall Clagett, Gaines Post y Robert Reynolds (eds.), *Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society*. Madison, 1961, p. 79, publicado también en Strayer, *Medieval Statecraft*, pp. 78-9.

[45] Bloch, *Société féodale*, cit., vol. 2, pp. 250-2 (*Feudal Society*, pp. 446-7); Strayer, «The Tokugawa Period» cit.,. Tanto Ganshof como el propio Bloch han expresado ciertas dudas en torno a la validez de este planteamiento: véase Ganshof, *Feudalism*, cit., pp. xv-xvi; Bloch, *Société féodale*, cit., vol. 2, p. 242 (*Feudal Society*, p. 441) y *Apologie*, cit., p. 89 (*Historian's Craft*, pp. 175-6).

[46] Douglas, *Norman Achievement*, cit., p. 176.

...las administrativas» o cuando indica que la conquista de Inglaterra permitió a Guillermo realizar «la organización feudal en Normandía», está trasladando el feudalismo desde el reino de lo abstracto hasta un contexto humano concreto. Antes de 1066, sostiene Douglas, los normandos aún no estaban «organizados en un rígido esquema feudal», la estructura feudal «todavía no estaba completamente formada», «la estructura de la sociedad normanda aún no se había plegado a un plan feudal ordenado»[47]. Una transformación similar de un modelo abstracto en una meta consciente tiene lugar cuando Christopher Brooke afirma que «sólo en los estados normandos o en los estados de las Cruzadas, colonizados en gran medida desde la patria del feudalismo francés, puede hallarse el intento de estar a la altura de una concepción de feudalismo tan coherente como la que aparece en el norte de Francia»[48].

En principio, la evaluación en función de un modelo ideal no tiene por qué implicar juicios de valor, mas las afirmaciones de este tipo suelen expresarse en términos cargados de valoraciones. Afirmar que una persona o un grupo está tratando de estar a la altura o de cumplir un modelo sugiere, sin lugar a dudas, una virtuosa dedicación por parte de las personas implicadas. Declarar que un país que no está feudalizado se ha quedado rezagado es lo mismo que indicar que el zona en cuestión está, en cierto sentido, atrasada. Aún más obvia es la valoración implícita en expresiones como feudalismo en descomposición, decadente o bastardo, todas las cuales suponen el fracaso o la incapacidad de la sociedad para mantener unos principios puros que otrora fueron respetados[49]. De vez en cuando a uno le sorprende encontrarse con un pesar de corte bastante sentimental causado porque

[47] Douglas, *William the Conqueror*, cit., pp. 281, 98, 283, 96, 194; véase también n. 32, *supra*. Véanse los análisis más convincentes que presenta Strayer en su reseña de la obra de Fauroux, *Recueil des actes*, cit., pp. 609-10. No obstante, al igual que Douglas, Strayer concluye que aunque «el feudalismo normando de corte clásico no estuvo totalmente desarrollado hasta la segunda mitad del siglo XI ... fue Guillermo el Conquistador, más que ningún otro gobernante, quien le dio su forma definitiva». Adviértase las precauciones de Richardson y Sayles frente a la hipótesis de que Guillermo tuviera algún «gran proyecto o planes bien concebidos». *Governance of Mediaeval England*, cit., p. 71. Una exposición más equilibrada de las realizaciones de Guillermo —que hace una única mención del adjetivo «feudal»— aparece en D. C. DOUGLAS, «William the Conqueror: Duke and King», en Dorothy Whitelock, D. C. Douglas, C. H. Lemmon y Frank Barlow, *The Norman Conquest: Its Setting and Impact*, Londres, 1966, pp. 45-76; véase, en p. 65, la referencia a «feudal».

[48] Christopher Brooke, *Europe in the Central Middle Ages, 962-1154*, Nueva York, 1963, p. 100.

[49] Véase los comentarios de K. B. McFarlane, «Bastard Feudalism», *Bulletin of the Institute of Historical Research* 20 (1943-1945), pp. 161-162.

las sociedades, individuos y grupos que, estimulados por sus altas calificaciones, deberían verse animados a perseverar o, avergonzados por sus suspensos, a realizar un esfuerzo adicional, sean incapaces de sacar provecho de sus pasados. Aunque la formulación esté libre de juicios de valor, los análisis de las sociedades realizados sobre la base de su conformidad o su desviación respecto de una norma apenas contribuyen a la comprensión de dichas sociedades, si bien el proceso de comparación pueda estimular y desafiar la ingenuidad de los historiadores. Para producir intuiciones útiles, la historia comparativa debe analizar el abanico de elementos más amplio posible, y no aquellos fenómenos idiosincráticamente considerados esenciales por los historiadores que han establecido un criterio de comparación.

En cuanto a la afirmación de que los gobernantes se habían propuesto como meta consciente la instauración del feudalismo y la consiguiente evaluación de la actuación de estos dirigentes en función de esta meta resulta igualmente errónea y engañosa. El hecho de que Guillermo el Conquistador, los normandos y los cruzados quisieran establecer su control en las áreas conquistadas tan eficazmente como fuera posible es, en mi opinión, incuestionable; que, para ello, usaran y moldearan las formas y ordenamientos institucionales que les resultaban familiares y que estaban disponibles es, igualmente, innegable. Por el contrario, sugerir que operaban sobre la base de un esquema definido y preconcebido centrado fundamentalmente en el feudo, para después valorar sus realizaciones según se acercaran o se alejaran de tal modelo, es ofrecer una imagen simplista y distorsionada de sus acciones y políticas que no hace sino proyectar en las mentes de personas que trataron creativa y flexiblemente con inumerables opciones y que manejaron una gran variedad de dispositivos institucionales para lograr sus propósitos, un nivel de cálculo, estrechez de miras y rigidez del que las pruebas que han llegado hasta nosotros no parecen dar muestra y que incluso a un especialista en gestión de hoy en día le resultaría difícil de imaginar.

¿Qué decir de las demás ventajas atribuidas al feudalismo como medio de comprensión de la vida social y política medieval? En la medida en que se trata de una cuestión con aspectos pedagógicos, no cabe duda de que a los estudiantes se les debería ahorrar un planteamiento que, inevitablemente, ofrece una impresión injustificada de unidad y sistematización y que, a causa de la etimología de la palabra, subraya en exceso el papel del feudo. Aunque los historiadores aceptaran definir el feudalismo como la sociedad feudal e incluyeran en su punto de mira todas las facetas del desarrollo político y social, el problema práctico seguiría en pie. Existen otras desventajas más básicas. La idea de enseñar algo que se sabe que está equivocado y que más adelante habrá que eliminar de las mentes de los estudiantes

jóvenes refleja una inquietante actitud de condescendencia hacia ellos. Además, tal forma de proceder no sólo supone un desperdicio de tiempo para el profesor y el alumno; también existe una dificultad añadida que los defensores de este método menosprecian, algo que una de mis alumnas definió como «'borrar' un concepto erróneo de la cabeza de un niño al que se le ha enseñado tal concepto, intencionada o inintencionadamente, en un nivel básico de la escuela». Esta estudiante, Marie Heinbach, actualmente profesora de estudios sociales en un instituto de Nueva York, señala también que «la dificultad pasa a ser prácticamente insuperable cuando se tienen en cuenta las asombrosas capacidades memorísticas y la naturaleza impresionable de los niños. Además, a medida que se incrementa el tiempo que media entre el aprendizaje y el «desaprendizaje» del concepto, se vuelve prácticamente imposible corregir totalmente las concepciones erróneas que pueda abrigar un alumno»[50]. Los expertos que, a sabiendas, confunden a sus alumnos, se muestran como personas que dudan de su capacidad para presentar un relato sencillo de las conclusiones relativas a la sociedad medieval que los historiadores han alcanzado. A los estudiantes que no avancen más allá del nivel introductorio se les estará negando la posibilidad de saber que la mayor parte de los historiadores medievales se dedica a estudiar las acciones y las relaciones de los hombres y no a concentrarse en la formulación y el refinamiento de las definiciones de construcciones abstractas. Estos estudiantes jamás se habrán enfrentado a los problemas que presentan las estructuras sociales y familiares y sus protocolos correspondientes o a los problemas de lealtades territoriales y adhesiones grupales de los que se ocupan actualmente los historiadores. Una vez que se les ha presentado un modelo abstracto y se les ha dirigido una severa advertencia en contra de la asunción de su relevancia y aplicabilidad general, únicamente los estudiantes más acérrimos tendrán ganas de buscar los individuos y grupos que se esconden detrás y más allá del ismo.

Tal planteamiento tampoco resulta muy útil para los investigadores. La aplicación de un patrón artificialmente fabricado en el que algunos componentes se han desgajado del contexto en el que existían, es una actividad esencialmente estéril. En cuanto a los estudiosos que se dedican a investigar el funcionamiento de la historia medieval corren el riesgo de que sus miras se estrechen, su perspectiva sufra un sesgo anacrónico y su receptividad a los datos divergentes se vea consecuentemente embotada, a menos que se distancien firmemente de

50 Marie Heinbach realizó esta afirmación en un examen que tuvo lugar el 27 de marzo de 1974.

las preconcepciones y posturas asociadas con los modelos y abstracciones excesivamente simplificados que constituyeron el grueso de su adoctrinamiento y que ellos mismos pueden transmitir a sus alumnos.

¿Qué ha quedado del carácter indispensable del feudalismo? En este punto es menester elaborar una distinción. Si bien la creación de abstracciones intuitivas o de simples Tipos Ideales puede explicarse recurriendo a la variedad infinita y confusa de la experiencia humana, otra cosa muy distinta es sugerir que esta forma de proceder es obligatoria, necesaria o digna de alabanzas. Existen otras formas de clasificación y descripción que pueden ser utilizadas. Una vez más, el intento de justificar la formulación y el uso de este tipo de modelos y abstracciones alegando que la terminología académica y científica, así como el habla común, dan por sentada su existencia, es un argumento ostensiblemente circular y tan importante como esto es recordar el hecho obvio de que la terminología académica puede revisarse y el habla común esclarecerse. Parecería mucho más apropiado expresar nuestro pesar y nuestras disculpas por unas medidas que son atribuibles a la debilidad y los defectos de las formas humanas de expresión y percepción. Los historiadores y los científicos sociales pueden, como hacen los científicos naturales, concebir modelos heurísticos polifacéticos que abarquen y den cuenta de las pruebas disponibles, que puedan reformularse para incluir datos nuevos y que no conduzcan a engaño al emplear etiquetas que sugieren la existencia de un sistema y una organización consciente donde jamás hubo nada semejante o que dan a entender que hay un elemento de importancia predominante allí donde se sabe que existen múltiples elementos significativos[51]. Puede afirmarse con convicción que este tipo de modelos plurifactoriales y de relatos descriptivos, narrativos que enfatizan la complejidad y la singularidad alientan una comprensión del pasado más completa, menos distorsionada y, en consecuencia, más aceptable que la «partidista acentuación de uno o varios puntos de vista particulares»[52].

---

[51] Véase, acerca de las ciencias naturales, N. R. HANSON, *Observation and Explanation: A Guide to Philosophy of Science*, Nueva York, 1971, pp. 77-84; T. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, vol. 2, núm. 2 de la International Encyclopedia of Unified Science, Chicago, ²1970, pp. 100-102; George GAMOW, *Thirty Years That Shook Physics: The Story of Quantum Theory*, Garden City, 1966, p. 155; y James D. Watson, *The Double Helix*, Nueva York, 1969, pp. 18, 38, 47, 49, 61, 83, 123 [ed. cast.: *La doble hélice: un relato autobiográfico sobre el descubrimiento del ADN*, Barcelona, Plaza y Janés, 1970].

[52] Max WEBER, *The Methodology of Social Sciences*, Glencoe, 1949, p. 90 [ed. cast.: *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1982], citado y discutido en Lane, *Introduction to Structuralism*, cit., p. 25.

La opinión según la cual los términos generales como «feudalismo» son esenciales en un discurso inteligente es igualmente discutible y quienes proponen esta defensa dejan traslucir su propia desorientación cuando invocan otras abstracciones utilizadas normalmente del estilo de «guerra» o «agricultura» como subterfugio para respaldar su argumento. El discurso inteligente carente de términos generales abstractos es, según este razonamiento, inconcebible. Todas las abstracciones –feudalismo, guerra, agricultura– son de la misma naturaleza. Por lo tanto, los ismos son indispensables para que pueda tener lugar el discurso inteligente. Sin embargo, esta cadena argumental falla en su segundo paso, puesto que existe una diferencia evidente entre, por un lado, aquellas abstracciones descriptivas y colectivas a las que se ha llegado aislando los rasgos comunes de fenómenos diferentes, pero lo suficientemente parecidos como para permitir su uso y garantizar la aceptación de una única palabra para denotarlos y, por el otro, aquellos constructos analíticos y abstractos formulados y definidos como medios abreviados de designar las características que el observador considera esenciales en varios periodos de tiempo, formas de organización, movimientos y doctrinas. A diferencia del primer tipo de términos generales, los del segundo tipo están inevitablemente –y en ocasiones intencionadamente– afectados por las teorías y presupuestos de quienes los formulan y usan. Pueden existir desacuerdos en torno al significado exacto de «guerra» o de «agricultura», pero, por lo general, pueden resolverse introduciendo mayor precisión y claridad en la definición de los términos, cuyo núcleo de significación no suele ser objeto de controversia. Por el contrario, las interminables disputas en torno a los significados de los ismos son perfectamente posibles, por no decir inevitables, pues estos términos generales, lejos de haber sido concebidos para designar los elementos básicos de ciertas clases de fenómenos esencialmente similares, están pensados para referirse a ciertos elementos escogidos de algún fenómeno complejo, elementos cuya selección lleva consigo inevitablemente los juicios de valor idiosincráticos de los inventores y usuarios del término. Así pues, si bien es muy fácil decir qué significan las palabras «feudo», «capital» y «mercader», otra cosa muy distinta es buscar consenso en torno a las definiciones de «feudalismo», «capitalismo» y «mercantilismo» debido, precisamente, a la naturaleza subjetiva de las definiciones de estas palabras. Para elevar el nivel del discurso y hacerlo verdaderamente inteligente, debería haber un acuerdo general que considerara los ismos como lo que son: meros artificios.

Las expresiones directas de descontento respecto al término «feudalismo» han aumentado en número y en intensidad a lo largo de las

dos últimas décadas. Hubo ocasiones en las que parecía razonable esperar que, con un estruendoso clamor, todos los historiadores se unieran siguiendo el ejemplo de la Asamblea Nacional para aniquilar el régimen feudal y, junto con los respetables miembros de la Legión de Honor, acordaran «combatir ... cualquier intento tendente a restablecerlo»[53]. La razón de tal cantidad de protestas tiene que ver, al menos en parte, con el cambio de perpectiva que tuvo lugar en 1953 con la publicación de dos destacados libros, uno francés y otro inglés, ambos relativos a la vida política y social de la Europa occidental entre los siglos X y XII, ambos interesados en individuos más que en abstracciones y ambos decididos a evitar los ismos medievales.

El más puro de estos dos libros –en la medida en que, por lo que sé, no contiene la palabra «feudalismo»– es el estudio de Richard W. Southern, *The Making of the Middle Ages*. En una sección dedicada a «The Bonds of Society» [«Los vínculos de la sociedad»], Southern presenta una esclarecedora introducción a la vida política de los siglos XI y XII centrada en un único ejemplo «inusitadamente instructivo» que trata de «lo que ocurrió donde el control ejercido por el pasado fue mínimamente eficaz y donde los perturbadores fenómenos del comercio, las grandes ciudades y las oligarquías comerciales activas no fueron conspicuos». Al ocuparse de la emergencia del condado de Anjou, Southern utiliza términos abstractos como «la desintegración de la autoridad» y «la formación de un nuevo orden político». También escribe, en general, sobre «una época de importantes guerras de expansión libradas por señores territoriales bien organizados y potentemente fortificados». En ocasiones el término «feudal» se utilizaba en su sentido general, en contextos en los que implica claramente algo más que conexión o compromiso con el feudo. Sin embargo, cuando le atribuye al término este sentido lato, parece estar dejándose llevar más por la fuerza de la costumbre que por alguna convicción consciente de que se trate de la palabra más apropiada y expresiva que haya podido encontrar. «El arte del gobierno feudal» y «la temprana época feudal», expresiones que Southern deja pendientes de definición explícita, recuerdan a *La Société féodale* de Bloch, un libro que Southern recomienda, e infligen una nota discordante de vaguedad e imprecisión a una exposición que, de otro modo, brillaría por su concreción. En las contadas ocasiones en las que Southern vuelve a emplear el término «feudal» de esta forma general, las expresiones alternativas que él mismo concibe para describir los fenómenos en cuestión resultan mucho más informativas. «Caballeresco» es uno de esos términos alternativos y, a mayor es

[53] Bloch, *Société féodale*, cit., vol. I, pp. 2-3 (*Feudal Society*, p. xvii); véase también Boutruche, *Seigneurie et féodalité*, cit., pp. 20-21.

ala, la expresión «sociedad basada en el contrato feudal» es mucho menos sutil y sugerente que su evocadora descripción de «una imagen ... circunscrita por los lazos del señorío y el vasallaje, por el recuerdo de feudos y honores y de santuarios bien conocidos, por los sagrados vínculos de la camaradería»[54].

Southern únicamente dedica una breve sección de su libro a los lazos políticos y sociales y al ejercicio del poder gubernamental, mientras que Georges Duby, en su estudio del Mâconnais en los siglos XI y XII consagra un volumen entero a estos temas. Por eso resulta especialmente notable que en el índice, al igual que en el de Southern, no haya referencias a la *féodalité*, aunque sí aparecen términos indiscutiblemente aceptables como *feudataire*, *fidèle*, *fidélité* y *fief*, que reflejan cuidadosamente la terminología y los usos de los siglos XI y XII[55]. La forma en que Duby evita el término *féodalité* es muy coherente con su propósito explícito al escribir este libro. En su prefacio, Duby anuncia que su estudio se centra en una pequeña provincia con el objeto de aproximarse a los seres humanos directamente, sin apartarlos de su entorno[56]. En primer lugar describe el estado de la sociedad en el Mâconnais a finales del siglo X, después el período de castellanías independientes entre 980 y 1160 y, finalmente, el paso entre los años 1160 y 1240 de la castellanía al principado. Sus conclusiones son muy significativas debido, en primer lugar, a la riqueza de los datos sobre los que se fundan, pero aún más importante resulta el hecho de que, a pesar de que el Mâconnais se encuentra en el interior –aunque en el extremo sur– del área demarcada por el Loira y el Rin en la que tantos estudiosos han localizado la cuna del «feudalismo clásico», su historia no pone de manifiesto los rasgos asociados con esta idea.

Al subrayar la supervivencia del poder condal y su superioridad hasta el final del siglo X, Duby muestra que en las esferas más altas de la sociedad los lazos de fidelidad que unían a quienes suscribían

[54] Richard W. SOUTHERN, *The Making of the Middle Ages*, New Haven, 1953, pp. 90-91, 80-81, 87, 86, 262, 55, 241. Cuando Southern menciona la «sociedad basada en el contrato feudal», asocia el término «feudatario» con la «tenencia de tierra a cambio de prestaciones militares» (p. 55); véase también p. 56, donde aparece una referencia a «la fórmula del gobierno feudal» y p. 242, con las expresiones «uso feudal» y «protocolo feudal»; por lo que concierne al «ideal caballeresco» véase p. 241; véase también pp. 55, 243.

[55] Duby, *Société aux XI^e et XII^e siècles*, cit., p. 666 (reed. p. 501).

[56] «J'ai volontairement conduit mes recherches dans le cadre étroit d'une petite province. La méthode des monographies régionales permet en effet d'approcher directement les hommes sans les isoler de leur milieu». *Ibid.*, p. ix (reed., p. 7). En su conclusión, Duby describe nuevamente su planteamiento: «Pour approcher de plus près les hommes, nous avons concentré notre attention sur une toute petite région» (p. 641 [reed. p. 482]).

algún tipo de apoyo mutuo eran vagos e imprecisos, al igual que los lazos familiares, de tal forma que su descripción resultaría más correcta en términos de relación de *amicitia* [amistad]. A medida que iba declinando el poder del conde y se incrementaba el de los castellanos, los vínculos de dependencia entre las clases altas fueron cobrando más importancia y las concesiones de tierra se empleaban para reforzar estos lazos que, hasta el 1075 aproximadamente, estuvieron determinados en mayor media por la tierra que por la lealtad. Las obligaciones aún no estaban bien definidas y el servicio militar no era un componente significativo. Entre hombres que ocupaban una misma posición social, las relaciones de dependencia eran más profundas, aunque la fuerza y el sentido de esos lazos estaban limitados por el escaso valor de los feudos que los señores otorgaban a sus seguidores –que, generalmente, eran propietarios de grandes alodios– y por la multiplicidad de los lazos. Según Duby, «las instituciones feudales» –expresión con la que parece referirse no sólo a los feudos sino también al homenaje y el vasallaje– tenían únicamente una importancia superficial. Constituían una suerte de superestructura que se limitó a formalizar, sin alterarlas, unas relaciones prexistentes.

> Las instituciones feudales se adaptaron a la estructura previa de la clase alta sin modificarla de manera significativa. Entre los grandes señores o entre los caballeros el homenaje era una simple garantía, un acuerdo de no agresión; entre un miembro de la pequeña nobleza y un noble poderoso, era una auténtica dedicación, un acuerdo de servidumbre. El vasallaje y el feudo, prácticas consuetudinarias nacidas en el uso privado, organizaron las relaciones que la división desigual de la riqueza y el poder ya había determinado; no crearon relaciones nuevas. En el Mâconnais del siglo XI no existía pirámide vasallática alguna, no había sistema feudal[57].

Duby concluye que, para las clases altas, el «feudalismo supuso un paso hacia la anarquía», pero, naturalmente, con esto no quiere dar a entender que se produjera algún intento mal concebido y fallido de crear armonía mediante la introducción del homenaje, el vasallaje y el feudo, sino que los vínculos determinados por esas instituciones no eran lo suficientemente fuertes o significativos para funcionar como restricciones eficaces. Por el contrario, estas limitaciones surgieron de las enseñanzas e intervenciones de la Iglesia, de los lazos familiares y de una gran variedad de juramentos. Así pues, «el mundo de los

---

[57] *Ibid.*, pp. 94-116, 140-141, 172, 177-185, 194-195, véanse también pp. 185-193, 291 (reed., pp. 93-108, 124-5, 149, 153-158, 164-165; véanse también pp. 158-164, 235-236).

señores, si bien era violento y agitado, no era en modo alguno anárquico»[58]. Durante este período la nobleza ejerció poderes gubernamentales sobre las clases bajas en su propio beneficio, pero su control real sobre la tierra no se incrementó[59].

A finales del siglo XII y comienzos del XIII, la economía del Mâconnais sufrió una transformación y el rey de Francia, ausente durante mucho tiempo de la zona, reapareció en la comarca. Las presiones económicas y la política real produjeron una proliferación de lazos de dependencia y un acentuado descenso de las posesiones alodiales; de manera concomitante, los servicios debieron hacerse más definidos y pesados. Por lo que se refiere a la justicia, «la paz del príncipe sustituyó a la paz de Dios» y los procesos judiciales desarrollados en el siglo XI empezaron a estar más reglamentados y ganaron en eficacia[60].

Duby emplea ocasionalmente la palabra *féodalité*, pero el término no juega un papel central en su libro gracias a su decisión de centrar su atención en los individuos y sus acciones. En su conclusión general pone en relación sus hallazgos con su propia definición de feudalismo que, como se ha visto, incluye la desintegración de la autoridad central y el desarrollo de una extensa red de dependencias. En el Mâconnais, recuerda a sus lectores, la aparición de estos dos rasgos fue sucesiva y no simultánea, pues en los siglos XI y XII, cuando la posesión de la mayoría de las tierras era libre, los poderes jurisdiccionales se encontraban en manos de señores privados y en el siglo XIII, cuando la mayoría de las tierras estaban inmersas en relaciones de dependencia, la soberanía reapareció encarnada en la figura de reyes y príncipes[61]. Duby renuncia a comentar lo sucedido en los distritos exteriores al del Mâconnais y hace un llamamiento en pro de nuevos estudios locales. Sin embargo, advierte que «la sociedad del Mâconnais no evolucionó de manera aislada». Al señalar que el Mâconnais era «una provincia feudal con marcadas peculiaridades»[62], está sugi-

---

58 *Ibid.*, p. 204 (reed., p. 170). Para una exposición más completa de estas restricciones véanse pp. 196-204 (reed., pp. 165-170).

59 *Ibid.*, pp. 329-330 (reed., pp. 261-262). Acerca de la íntima conexión que postula Duby entre el desarrollo de la ideología de la paz de Dios y «les premiers phases de la féodalisation» [»las primeras fases del feudalismo»], véanse n. 36 *supra* y Duby, *Guerriers et paysans*, cit., p. 185.

60 Duby, *Société aux XIe et XIIe siècles*, cit., pp. 473-569, 571 (reed., pp. 165-170).

61 A partir de la periodización de Bloch, Duby concluye que sólo en este sentido podría hablarse de «dos épocas feudales». La segunda época –una etapa de feudos, censidas y principados feudales–, que contrasta con la época más temprana de las castellanías, no comenzó, según Duby, antes de 1160 y terminó en 1240. *Ibid.*, pp. 642-643 (reed., pp. 481-482).

62 *Ibid.*, p. 644 (reed., p. 482).

riendo implícitamente que otras zonas situadas en el núcleo legendario del feudalismo eran igualmente singulares.

Duby no ataca abiertamente el uso del concepto de feudalismo, así como tampoco denuncia la idea de que las instituciones de la región situada entre el Loira y el Rin eran tan similares que pueden describirse como un único fenómeno. Con todo, sus conclusiones ponen de relieve la futilidad de las generalizaciones que no se basan en el estudio de generaciones sucesivas de ciertos seres humanos que habitan en un área restringida. También apuntan la inconveniencia de los términos descriptivos que no logran transmitir la impresión de variedad de experiencias que se puede uno encontrar a lo largo y ancho de la Europa occidental entre el siglo X y finales del XII. Cuando, en cierta ocasión, pregunté a Monsieur Duby cuál era la diferencia entre su libro sobre el Mâconnais y el estudio sobre el feudalismo de Ganshof, me contestó encogiéndose modestamente de hombros «Toute la différence du monde, Madame» [«Toda la diferencia del mundo, Madame»]. Su propio libro es un testimonio de su convicción de que la verdadera comprensión del funcionamiento de la sociedad medieval exige necesariamente la exploración de las intrincadas complejidades de la vida, más que la elaboración de definiciones y fórmulas diseñadas para minimizar, simplificar y, en último término, oscurecer esas mismas complejidades[63].

Southem y Duby tuvieron sus predecesores –historiadores que se aventuraron más allá del constructo del feudalismo o que hicieron caso omiso de él y se consagraron al análisis y la descripción de los distintos lazos y formas de dependencia que habían ligado a los hombres entre sí. Sin lugar a dudas, las obras de Duby y de Southern han funcionado como nuevos y poderosos estímulos que han impulsado a otros investigadores a estudiar el funcionamiento real de la sociedad en las distintas áreas. Pero en términos generales, la situación no ha sufrido ninguna modificación sustancial; sigue habiendo una resistencia prácticamente universal a abandonar el término «feudalismo» y a confinar la palabra «feudal» a su sentido restringido –»relativo al feudo». Las reservas en torno a la utilización de constructos generales implícita en los libros de Southern y Duby aún no se ha extendido ni ha producido los efectos que habría cabido esperar.

Por supuesto, existen excepciones. En los libros que ha publicado después de 1953, Southern ha hecho un uso muy coherente de sus bri-

---

[63] Véanse, sin embargo, los comentarios más moderados de su «La Féodalité?», cit., pp. 765-766. Duby recomienda el estudio de Ganshof sobre el feudalismo como guía y obra de referencia, pero señala que su gran claridad, su simplicidad y su rigor cartesiano pueden dar al lector una falsa impresión de orden y regularidad.

llantes técnicas descriptivas y ha evitado, por lo general, el término «feudalismo»[64]. R. H. C. Davis está siguiendo actualmente un rumbo similar, después de expermintar algo así como una conversión. En la historia de la Europa medieval que escribió en 1957, la palabra «feudalismo» aparece de vez en cuando. Se refiere a Inglaterra tras la conquista de Guillermo con la expresión «el mejor y más sencillo ejemplo de monarquía feudal». El glosario de términos de su libro incluye la entrada «feudalismo totalmente desarrollado», que remite a los lectores deseosos de saber más sobre esta cuestión a las páginas que Davis considera relevantes para el tema. En cambio, resulta alentador leer un artículo sobre la conquista normanda escrito diez años después y hallar en él un convincente análisis de las realizaciones de Guillermo que no hace referencia en ningún momento al ismo ni a sus formas asociadas[65].

Lamentablemente, Southern y Davis forman parte de una minoría. Son mucho más numerosos los investigadores que, al tiempo que atacan el concepto de feudalismo continúan usándolo e incluso alientan su propagación mediante la propuesta de nuevas y mejores definiciones. Ya nos hemos ocupado de las contradicciones de la obra de Richardson y Sayles. El caso del propio Duby es totalmente desconcertante. Tras haber cuestionado implícitamente la validez del término en su estudio del Mâconnais, no sólo comenzó a emplearlo en 1958,

---

64 Véase su libro *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Harmondsworth, 1970. Tal como están las cosas, no resulta difícil perdonarle que haya traducido la palabra *homo* que, literalmente, significa «hombre», por «vasallo» en su edición de la *Vita Anselmi: The Life of St. Anselm, Archbishop of Canterbury, by Eadmer*, Edimburgo, 1962, p. 111. Southern me dijo recientemente que encontraba «deplorable» no sólo el término feudalismo, sino también las palabras «humanismo» y «escolasticismo». Afirmó que nunca había usado conscientemente la palabra «feudalismo» para referirse a las condiciones reales de la Edad Media. No obstante, ofreció una defensa provisional y matizada del término en *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford, 1970, p. 29. Su obra parece indicar que Southern piensa que las palabras «humanismo» y «escolasticismo» podrían tener un valor práctico, por muy defectuosas que puedan parecerle en el plano teórico. El humanismo medieval es el tema central de su recopilación de artículos y en una conferencia pronunciada en Filadelfia el 8 de abril de 1974 con el título «The Origins of Universities in the Middle Ages», Southern hizo hincapié en la importancia del «escolasticismo» y del pensamiento «escolástico» y definió a las universidades como «las principales impulsoras del escolasticismo». En su conclusión, no obstante, advertía que «el desarrollo del escolasticismo europeo» no debería abordarse como si de un todo se tratara, sino como un fenómeno marcado por la diversidad y la variedad.

65 R. H. C. DAVIS, *A History of Medieval Europe form Constantine to Saint Louis*, Londres, 1957, s. v. «feudalismo» en el índice. Véase también p. 127, donde aparece el término «feudalismo» entre comillas; y véanse pp. 295, 414. Davis, «The Norman Conquest», *History* 51 (1966), pp. 279-286, reeditado en C. W. Hollister, (ed.), *The Impact of the Norman Conquest*, Nueva York, 1969, pp. 123-133.

sino que también, como hemos visto, propuso una definición alternativa inusual e idiosincrática que, más adelante, parece haber rechazado. En una obra posterior dirigida a un público menos especializado, Duby utiliza el término *féodal* de tal modo que, aunque lo deja sin definir, se refiere claramente a algo más general que el feudo. Lo encontramos como modificador de términos como *éparpillement*, *forces*, *cours*, *princes* y *seigneur*; una de las secciones del libro se titula «Les féodaux» y el concepto de feudalismo es objeto de personificación en distintas ocasiones[66]. Una obra muy conocida publicada en 1973 muestra cómo Duby ha incrementado en los últimos años su dedicación y su dependencia del término. No sólo se refiere repetidamente a la *féodalité* y usa el adjetivo *féodale* de forma vaga e indefinida, sino que llega hasta el extremo de designar el período que va de mediados del siglo XI hasta finales del XII como «les temps féodaux»[67]. Al afirmar que el feudalismo se caracterizaba por una desintegración de la autoridad monárquica y asociarlo con la institución del *seigneurie*, Duby está presentando el feudalismo como algo implantado y establecido; habla de feudalización, época feudal, sociedad feudal, Europa feudal, paz feudal, estructuras feudales y de una economía y un sistema económico feudales[68].

En un estudio de cinco páginas sobre barones y caballeros aparecido en un libro de 1963, Christopher Brooke incurre en algunas incoherencias realmente sorprendentes. Tras comenzar afirmando que «hay pocas etiquetas históricas tan ambiguas como la de 'feudal'» y proclamando que, por consiguiente, «la empleará lo menos posible», tras haber advertido de que «es dudoso que [el feudalismo en sentido estricto] haya existido fuera de la imaginación de los historiadores»,

---

[66] Duby, *Adolescence de la Chrétienté occidentale*, cit., pp. 60-61, 84. La traducción al inglés exagera estas tendencias: véanse las páginas correspondientes en *Making of the Christian West*, pp. 61-62, 83-84 y nótese que la sección que Duby titula «Les féodaux» se llama «Feudalismo» en la traducción. En *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval*, París, 1962, Duby se refiere a «la seigneurie des temps féodaux» (p. 379), aunque generalmente evita el término y la voz *féodalité* no aparece recogida en el índice de términos. Sin embargo, en la traducción del libro publicada en 1968, «temps féodaux» se transforma en «el período feudal» y «rente seigneurial» en «renta feudal». *Rural Economy and Country Life in the Medieval West*, trad. inglesa de Cynthia Postan, Londres, 1968, pp. 171, 232-259.

[67] Duby, *Guerriers et paysans*, cit., pp. 179-204, y véase también, *supra*, la nota 36.

[68] Véase también *ibid.*, p. 194 («l'implantation de la féodalité»), p. 262 («l'etablissement de la féodalité»), 184 («l'etablissement des structures féodales»), 185 («la féodalisation»), 278 («l'époque féodale»), 189 («l'économie féodale»), 187 («un système économique que l'on peut, en simplifiant, appeler féodal»). Resulta alentador comprobar que la reseña del libro de Duby *Guerriers et paysans* aparecida en el *Times Literary Supplement* no contiene las palabras «feudal» ni «feudalismo», 17 de agosto de 1973, pp. 941-942.

procede, obviando su definición, a utilizar el término «feudal» de manera imprecisa y ambigua al escribir acerca del «vínculo feudal», las «concepciones feudales», «el contrato feudal», «el juramento feudal» y «las instituciones feudales y cuasifeudales». También hace referencia a un feudalismo «altamente desarrollado», al «feudalismo clásico», al «feudalismo francés» y al «feudalismo en sentido estricto». Finalmente, no sólo reifica el feudalismo, sino que también emplea la expresión «feudalismo coherente» para designar un conjunto de objetivos y principios conscientemente diseñado y formulado[69].

Las dudas, contradicciones e inconsistencias a las que hemos pasado revista –y que son muy típicas de los libros sobre la sociedad medieval publicados en los últimos veinte años– demuestran claramente la necesidad de volver a examinar la pertinencia de las palabras «feudal» y «feudalismo». Debemos admitir que hay pocas posibilidades de eliminar estas palabras del vocabulario histórico, pues la comunidad académica en general y los economistas en particular las han hecho suyas. Los términos están ahí; se han empleado y probablemente se seguirán empleando durante muchos años. Dado que son las únicas palabras que conocen los estudiantes cuando no saben nada más sobre la Edad Media, no podemos evitarlas. Pero la confrontación no tiene por qué ser capitulación, pues es perfectamente posible enseñar a los estudiantes de cualquier curso a utilizar el término «feudal» para referirse únicamente a los feudos y explicarles lo que es el feudalismo, lo que siempre ha sido y será: un constructo concebido en el siglo XVII y utilizado en adelante por abogados, investigadores, profesores y polemistas para referirse a un conjunto de fenómenos más o menos asociados a la Edad Media, pero que siempre han sido objeto de una selección previa por parte del usuario del término, selección que refleja sus preferencias, valores y orientaciones particulares. Es fácil ofrecer ejemplos de los distintos sentidos que se ha atribuido a los términos «feudal» y «feudalismo» y se podría alentar a los estudiantes que sientan afición por la historiografía a investigar las excentricidades relacionadas con el uso de los términos.

Tanto los estudiantes que se dediquen al estudio de la sociedad y la política medievales como sus instructores se verán enfrentados a la necesidad y el desafío que supone encontrar un medio adecuado para

69 Brooke, *Europe in the Central Middle Ages*, cit., pp. 95-96, 99-100. Brooke dice que «en sus orígenes, el feudalismo facilitó el reclutamiento de tropas de caballería absolutamente indispensables» (p. 100). Véase también p. 160, *supra*. Adviértase también que, inmediatamente a continuación de haber cuestionado la validez de la idea de «feudalismo en sentido estricto», Brooke escribe escrupulosamente entre comillas la palabra «feudal» cuando se refiere a «medios 'feudales' de reclutar tropas» (p. 100).

describir los fenómenos que los historiadores han examinado, las cuestiones que deberían investigar en un futuro y las conclusiones positivas que han alcanzado[70]. Será necesario subrayar el papel de la terminología y el uso de de las palabras de las gentes que vivieron en la Edad Media y prestar atención a las variaciones de los términos clave, así como al abismo que media entre la práctica real y el material formal y estereotipado que ha sobrevivido hasta nuestros días. Podremos poner de relieve ciertos elementos constantes de importancia general: la lentitud y las dificultades de la comunicación, la inseguridad general, el abotargamiento del cambio tecnológico y la reverencia ante la tradición. También habrá que llamar la atención sobre el variable nivel de influencia y los distintos efectos de la cuestión territorial, el bienestar y la violencia, así como sobre las diferencias regionales y diacrónicas de las formas de gobierno, los tipos de organización militar, la estructura social y familiar, la movilidad social, las distintas relaciones entre clase social y función, los estilos de explotación agrícola, de actividad comercial y de crecimiento urbano. Otros elementos a los que habrá que prestar atención son las distintas relaciones sociales y políticas en las que se veían envueltos los seres humanos, las ceremonias a través de las cuales se fijaban y manifestaban estas relaciones y los diversos tipos de lazos que podían crearse por medio de ceremonias en apariencia similares: vínculos de obligación, fidelidad y mantenimiento entre soberanos y súbditos, creados y confirmados por juramentos, promesas y servicios; lazos de lealtad, solidaridad y apoyo mutuo entre gentes pertenecientes a una misma clase social o a clases diferentes, formalizados en comunas, fraternidades, gremios, ligas y alianzas, constituidos a través de compromisos mutuos que podían ser vagos o bien definidos, solidificados mediante privilegios concedidos y exigidos por esos grupos; vínculos religiosos que unían a los miembros de congregaciones locales, de iglesias comarcales o de una misma fe; lazos de dependencia forjados entre individuos o heredados del pasado, lazos que en algunas ocasiones conllevaban amistad, en otras prestaciones, en otras protección, lazos reforzados por gestos y juramentos y que producían beneficios –materiales, monetarios, territoriales, sociales– para una de las partes o para ambas; vínculos familiares que se manifestaban y consolidaban por medio de disposiciones testamentarias, matrimonios, festividades especiales, contiendas y venganzas. Habrá que estudiar

---

[70] Véase Joseph R. Strayer, «The Future of Medieval History», *Medievalia et Humanistica*, n. s. 2 (1971), p. 182. Solamente tras la aparición en 1968 de la excelente recopilación de artículos traducidos de Fredric Cheyette, *Lordship and Community*, ha sido posible en la práctica orientar a los alumnos principiantes hacia la literatura reciente en la que queda reflejada esta perspectiva de la sociedad medieval.

Las reglas escritas y no escritas que regían el funcionamiento de estos lazos y relaciones, así como las formas de imposición de estos principios y el grado de sistematización que alcanzaban.

Pero para comprenderlos adecuadamente todos estos elementos deberán ser examinados en su desarrollo, interacción y evolución, de ahí la relevancia de la forma de presentar las investigaciones y la importancia de ofrecer detalladas descripciones de las zonas que contaban con distintas estructuras y organizaciones gubernamentales y sociales y que habrían pasado por distintas formas de desarrollo. Habrá que prestar la misma atención a las regiones en las que se desarrollaron y sobrevivieron monarquías fuertes que a aquellas en las que desaparecieron, de manera que cualquiera que sea la región considerada —el Imperio, Inglaterra, Italia, Normandía, Ile-de-France, el Mâconnais— quedará prohibido calificarla de anormal o de típica, y será menester observarla como un ejemplo de los diversos modos en los que los seres humanos responden a circunstancias parecidas o diferentes, cuyo impacto estaba condicionado por la totalidad de los pasados de las gentes a las que afectaron. Aquellos a quienes se introduzca de esta manera en el estudio de la vida social y política medieval serán mucho menos propensos a dejarse engañar acerca de las condiciones de existencia de la Edad Media que quienes hayan recibido definiciones y modelos monistas. Será más difícil que lleguen a repetir como loros generalizaciones simplistas e inadecuadas sobre la Europa medieval y es probable que acepten el reto de aventurarse en temas y campos aún inexplorados y de buscar soluciones para problemas que hasta el momento no han obtenido respuesta.

En definitiva, es comprensible que los historiadores se sientan incómodos con los términos «feudal» y «feudalismo». Algo menos comprensible resulta que hayan estado dispuestos a tolerar durante tanto tiempo una situación tan a menudo deplorada. Existen innumerables definiciones del término, muy distintas entre sí y a menudo contradictorias, pero todas ellas necesitan matizaciones y precisiones. La utilización de los términos parece conducir de manera inevitable a tratar al ismo o a su sistema como a un agente autónomo y sensible, asumir que la población medieval –o, al menos, los individuos más perspicaces– sabían lo que era el feudalismo y luchaban para alcanzarlo, y a evaluar y clasificar las diversas sociedades, áreas e instituciones en función de su aproximación o desviación respecto de un tipo ideal excesivamente simplificado.

A pesar del ejemplo ofrecido por Southern y Duby hace ahora unos veinte años, ejemplo seguido en el ínterin por algunos especialistas, la mayoría de los historiadores se ha resistido a restringir el término «feudal» y a deshacerse del término «feudalismo», en particular cuando se trataba de dirigirse a un público no especializado. El

reinado del feudalismo ha seguido en pie sin hallar prácticamente ninguna contestación, con la ambivalencia como signo distintivo de la actitud del grueso de los historiadores frente a la cuestión. No obstante, la situación puede y debe cambiar. Los argumentos apuntados en defensa de la utilización de los términos tal como se han venido utilizando en el pasado son débiles, pues están basados en hipótesis articuladas de manera vaga acerca de la utilidad del concepto como herramienta verbal e intelectual, como dispositivo educativo o como forma de evaluación –ninguno de los cuales está establecido de manera convincente. Igual de insatisfactorias resultan las justificaciones fundadas en hipotéticas exigencias: la necesidad del historiador, en tanto que científico, de emplear abstracciones como la de feudalismo; las exigencias mínimas del discurso; una necesidad creada por las limitaciones esenciales y en apariencia insuperables de la mente humana. Existen puntos de vista y términos alternativos que resultan, sin duda, preferibles y no parece haber ninguna razón para posponer la canalización de todas las energías disponibles hacia el estudio de los seres humanos que vivieron en el pasado, poniendo fin, de esta manera, a la proliferación de áridas definiciones y a la construcción de modelos simplistas. Debemos deponer de una vez por todas al tirano feudalismo y su influencia sobre los estudiantes de la Edad Media debe llegar a su fin. Tal vez en su caída se lleve consigo esos otros ismos obstinados –señorial, escolástico y humanista– que han dominado durante demasiado tiempo las investigaciones sobre la vida y el pensamiento medievales.

10

A CADA CUAL LO SUYO

Fredric L. Cheyette

¿Qué significa «Ley»? La pregunta tiene múltiples respuestas posibles[1]. Si fuéramos lo bastante nominalistas, podríamos enumerar los distintos usos que se ha hecho de la palabra, como hacían Marsiglio de Padua y Guillermo de Occam en el siglo XIV. Si fuéramos suficientemente realistas (en el sentido medieval), podríamos tratar de construir una definición del género. También podemos, con Montesquieu, definir la ley humana como una variedad de las «relaciones necesarias que surgen de la naturaleza de las cosas». Podemos definirla de manera positivista, con Austin, como la imposición del soberano, o realista (en uno de los sentidos modernos de la palabra) como «lo que hacen los funcionarios al resolver disputas», o como «una predicción de lo que dictará un tribunal». Podemos equiparar la ley con la moral o distinguir ambos fenómenos. Podemos hacer de la justicia su característica definitoria o afirmar que la ley es la ley, con independencia de que sea justa o no.

Law, says the judge as he looks down his nose,
Speaking clearly and most severely,
Law is as I've told you before,
Law is as you know I suppose,
Law is but let me explain it once more,
Law is The Law[2].

[1] Este artículo es un extracto de una obra más amplia que aún está sin finalizar. El material en el que se basa se recopiló cuando el autor disfrutaba de una beca de investigación del Social Science Research Council y de una ayuda económica adicional de la American Philosophical Society y del Amherst College.

[2] Estos y otros versos que aparecerán más adelante son de W. H. Auden, «Law Like Love», *The Collected Poetry of W. H. Auden*, Nueva York, 1945, pp. 74-76 (copyright 1945 de W. H. Auden; reproducido con permiso de los editores, Random House, Inc.).

[La ley, dice el juez mientras se mira la nariz,
Hablando con claridad y aún mayor severidad,
La ley es, como te dije antes,
La ley es, como supongo que sabrás,
La ley es, deja que te lo explique una vez más,
La ley es la ley.]

Es probable que, en tanto que historiadores, seamos propensos a olvidar la cuestión general. Sin embargo, creo que en este caso sería un error. Hablar de la ley como fenómeno histórico sin definirla sólo puede conducir y, de hecho, ha conducido a la confusión y, en ocasiones, a los más notables anacronismos. Así pues, me gustaría proponer un par de definiciones que serán de provecho a la hora de explorar el tema directamente: definiciones que, según espero, nos permitirán hacer un uso del término cargado de sentido, sin por ello vernos embrollados en los debates filosóficos a los que he aludido antes.

En principio, podemos emplear la palabra «ley» para referirnos a las formas en que los miembros de una sociedad o de un grupo en sociedad realizan habitualmente ciertos actos, independientemente de que verbalicen conscientemente o no estas formas.

Law is the clothes men wear
Anytime, anywhere,
Law is Good-morning and Good-night.

[La ley es la ropa que visten los hombres
En cualquier momento, en cualquier lugar,
La ley es el buenos días y el buenas noches.]

Si, en una sociedad dada, el mayor de los hijos de un hombre suele hacerse cargo de la propiedad de su padre cuando éste muere, podemos llamar a esto una «ley» de tal sociedad, al margen de que las personas implicadas formulen conscientemente este hábito como «norma».

Sin embargo, esta definición impide distinguir la costumbre de la ley, la regla establecida de la práctica observada; también impide diferenciar la ley de la moral o de la conducta apropiada. Si la definición fuera a emplearse para otros menesteres, estos serían graves defectos; sin embargo, no lo son si de lo que se trata es de analizar la ley durante los siglos XI y XII en Francia, cuando ninguna de estas distinciones resultaba conspicua en la práctica cotidiana.

Otra alternativa sería llamar «ley» al sistema consciente y verbalizado de normas que la gente de una sociedad dada debería observar y que se sigue en las resoluciones legítimas de los conflictos. El tema

del que me ocuparé es precisamente la transformación que tuvo lugar en la Francia del siglo XIII desde el primer tipo de «ley» hasta este segundo tipo.

Cuando los hombres del siglo XIII llevaron a cabo esta transformación, realizaron, consciente o inconscientemente, dos elecciones que tuvieron grandes consecuencias para la sociedad europea. Ambas elecciones deben formar parte de nuestra definición. En primer lugar, asimilaron las normas empleadas para tomar resoluciones legítimas con las normas que, en teoría, deberían gobernar el comportamiento de los hombres. Identificaron la ley de los tribunales con la ley que «ordena lo que es bueno y prohibe lo perjudicial». Aunque a nuestros ojos esto pueda parecer una ecuación obvia, debe quedar muy claro que no se trata, en modo alguno, de una operación necesaria. Ha habido sociedades en las que no existían tribunales para dirimir disputas civiles: la China imperial, por ejemplo. También ha habido sociedades en las que la función de los tribunales no era la imposición de un conjunto de reglas y la resolución de disputas obedecía a valores bastante distintos del código de lo que se hace y lo que no se hace, de lo permitido y lo prohibido. Este era el caso de la sociedad francesa de los siglos XI y XII. En segundo lugar, cuando los hombres del siglo XIII definían sus normas sociales empleaban ciertos conjuntos particulares de conceptos: definían sus reglas en función de criterios objetivos de clase y situación, en términos de «muebles» e «inmuebles», «herencias» y «donaciones», «arrendatario» y «señor», «noble» y «burgués», «mujer casada» y «viuda», en lugar de en función de los sentimientos subjetivos de las personas implicadas, de su orgullo, honor o vergüenza.

Si buscamos en los archivos franceses testimonios de conflictos cuyas resoluciones corrieran a cargo de tribunales autorizados de acuerdo con criterios objetivos de este tipo, ¿qué es lo que hallamos? Nos encontraremos con un gran número de tales documentos procedentes de alrededor de 1300. Pero a medida que retrocedemos en el siglo XIII, llegamos a un punto en el que la evidencia documental disminuye ostensiblemente hasta desaparecer. En la zona de alrededor de Narbona y Carcasona, en donde disponemos de uno de los archivos municipales más ricos del siglo XIII y de un importante archivo monacal, así como de importantes restos de otras colecciones mayores, este punto de ruptura se sitúa en torno a la mitad del siglo. Para ser más precisos, el caso más temprano que conservamos en los archivos de Narbona es de 1252[3]; en Béziers, de 1254[4]; en el monaste-

[3] Archives communales de Narbonne, AA 105, fo. 36v.

[4] Archives communales de Bèziers (sin numerar).

rio de La Grasse, de 1273[5]; en los archivos del arzobispado, de 1268[6]. Este fenómeno archivístico no es exclusivo de esta zona. Si realizamos una comparación, comprobaremos que los documentos de este tipo que aparecen en los *Archives nationales* de Laon y San Quintín proceden todos ellos del reinado de Felipe III[7]. Se trata, sin duda, de una contraposición superficial de abundancia y escasez basada en buena medida en consideraciones formales pero que, no obstante, armoniza con el hecho bien conocido de que los primeros registros ininterrumpidos del Parlamento de París que se conservan comenzaron en 1254. Con anterioridad a estas fechas, los conflictos se resolvían mediante un arbitraje o un compromiso, cuando no se solucionaban por medio de la violencia. Después de mediados del siglo las cosas siguieron funcionando así, a pesar de que, como veremos, el espíritu del método cambió.

¿A qué se debió tal cambio? La explicación más común para la difusión de la justicia eclesiástica y real en la Europa medieval –yo mismo he caído en este tipo de interpretaciones típicas de libro de texto– se basa en lo que podría denominarse la mejor teoría-trampa de la naturaleza humana: el mundo habría desbrozado el camino para el tipo de tribunal que resultaba más justo, es decir, el tribunal cuyas decisiones eran más «racionales» y se adecuaban mejor a ciertas normas de comportamiento objetivamente establecidas[8]. ¿Puede sostenerse este argumento? Que yo sepa, ni los antropólogos ni los psicólogos han demostrado jamás ninguna ley general y es bastante dudoso que puedan llegar a hacerlo. No hay razón para creer que los individuos (en mayor medida que esos colectivos denominados «naciones») prefieran la objetividad a la parcialidad a su favor. De hecho, los moralistas de todas las épocas han hallado motivos suficientes para afirmar lo contrario y denunciar sus consecuencias. La idea de un orden neutral, objetivo es en gran medida un valor aprendido. Así pues, este cambio acaecido en el siglo XIII aún está pendiente de explicación.

Llegados a este punto, hay algunas distinciones que podrían contribuir a aclarar mi relato.

---

[5] Archives départamentales de l'Aude, H 166 (sin numerar).

[6] Arch. dépt Aude, G 21, núm. 2.

[7] Archives nationales, L 731-5 (Laon), L 738 (San Quintín).

[8] Uno de los casos más flagrantes se encuentra en mi artículo «La Justice et le pouvoir royal», *Revue historique de droit français et étranger* 4me sér., XL (1962), 371-394. No obstante, contaba con precedentes autorizados: Ferdinand LOT y Robert FAWTIER, *Histoire des institutions françaises au moyen âge*, II, París, 1958, pp. 298-299; George O. SAYLES, *The Medieval Foundations of England* (Filadelfia, 1950), p. 342.

En primer lugar, en el siglo XIII, al igual que antes y que después, había tribunales y tribunales, justicia y justicia. Antes de mediados de siglo, cuando los miembros de la «clase dirigente» se disputaban derechos de propiedad jamás apelaban a los tribunales para resolver sus diferencias, pues sabían que los juzgarían con normas impersonales. Pero los miembros de esta clase dominaban sobre una población sometida. Su dominación se expresaba, en parte, a través de algo denominado justicia: en efecto, en el sur de Francia durante los siglos XI y XII *justitia* era entre otras cosas el nombre de un pago consuetudinario que las poblaciones sometidas de las ciudades y del campo debían a sus señores. No es fácil averiguar si los documentos del siglo XII emplean esta palabra para referirse a algo distinto de este pago ordinario. Pero el nombre mismo de este tributo sugiere que tras él existía, o había exisitodo en algún momento del pasado, algún tipo de actividad judicial. Esta actividad aparece con claridad cuando las cartas comienzan a distinguir la justicia como pago de la justicia criminal y civil. Una de las primeras distinciones de este tipo aparece en el bajo Languedoc en el acta de 1187 por la que Bernard-Ato, vizconde de Agde, cedía su vizcondado al obispo. El documento enumera *justitiae* (en plural) entre los derechos financieros y las *causas criminales et civiles et earumdem executiones* [causas civiles y criminales y su ejecución] en una cláusula separada[9]. Las expresiones de estilo romano como estas y la aparición de la expresión romana *merum et mixtum imperium* en torno a la misma fecha como equivalente para lo que en otros lugares de Francia solía llamarse «alta justicia y baja justicia», indica que los señores no descuidaban las actividades criminales de sus súbditos y es posible que también participaran en la resolución de otro tipo de disputas. Pero, ¿hasta qué época se remonta esta práctica? ¿De qué tipo de litigios, procesos y leyes se trataba realmente? Desgraciadamente, las pruebas disponibles no dan respuesta a estas cuestiones. Lo que resta de este estudio se dedicará pues, al único grupo del que tenemos información: la clase dirigente de la sociedad.

En segundo lugar, en la Edad Media, al igual que en nuestra época, la ley no se desarrollaba uniformemente en todos los frentes. Algunas cuestiones fueron sometidas a normas objetivas muy pronto; otras permanecieron sujetas a diversos valores, a distintas obligaciones. La ley de propiedad, debido a múltiples motivos, es un fruto tardío y, sin embargo, ejerció una profunda influencia en la estructura de la sociedad tardomedieval y de su gobierno. La ley de propiedad será el tema en torno al cual girará mi investigación.

9 *Gallia Christiana*, VI, *instrum.*, cols. 331-332.

Finalmente, en ocasiones nos encontramos con normas firmes sin tribunales autorizados y con tribunales sin normas a las que recurrir. En la Edad Media podemos hallar ambas situaciones. Cuando en algún área de actividad humana se reúnen tribunales y normas, se produce la energía necesaria para un cambio rápido y radical. Esto es exactamente lo que sucedió a mediados del siglo XIII.

Antes de mediados del siglo XIII las disputas en torno a la propiedad se decidían mediante arbitrajes y compromisos, cuando no se resolvían a través de la guerra. ¿Qué eran exactamente esos arbitrajes? ¿Quién los realizaba? ¿Cómo se tomaban las decisiones?

A partir de comienzos del siglo XIII en la comarca de Narbona y para finales de este mismo siglo en toda Francia, los árbitros recibían un título procedente del Derecho Romano; pero esto no debe confundirnos. La institución es medieval, no romana: el hecho de que este título romano combine tres instituciones romanas distintas resulta suficientemente esclarecedor. Recibían el nombre de *arbiter, arbitrator, seu amicabilis compositor*[10]. Las personas que ejercían este cargo mixto realizaban en realidad las mismas tareas que sus predecesores sin título habían desempeñado a lo largo de los siglos XI y XII.

¿Quiénes eran estos individuos y qué es lo que hacían? Echemos un breve vistazo a tres casos particulares.

En 1071 dos grupos de personas se disputaban la vicaría de ciertas tierras pertenecientes a la abadía de La Grasse. Escogieron como árbitro al abad de La Grasse, al que se referían como «su señor». Él, a su vez, pidió al conde de Barcelona (que, a la sazón, se encontraba en Carcasona) y al vizconde de Narbona que se unieran a él para la resolución de la causa, que consistió en la división de los derechos y los ingresos que eran objeto de la disputa[11].

El segundo caso nos lleva a Béziers, donde, en algún momento antes de 1078, el abad de Conques decidió poner fin a los *malis usis* [malos usos] que un tal Bermund de Agde estaba recaudando en uno de los «honores» [«fincas; feudos»] de la abadía. Las dos partes trataron primero de alcanzar un acuerdo sin conseguirlo. Después, pi

---

[10] En los archivos de Narbona, esta expresión técnica aparece por primera vez en una serie de decisiones arbitradas de 1251-3: AA 99, fo. 12 («arbitratores seu amicabiles tractores»); AA 105, fo. 36v; AA 109, fo. 22v; pero una resolución de 1217, tomada por individuos con el título de *arbitratores*, es calificada de *amicabilis compositio* (Bibl. Nat., ms. Mélanges Colbert 414, núm. 71). Para un estudio general del uso de este título en la Europa medieval, véase Karl S. BADER, «Arbiter arbitrator seu amicabilis compositor», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Kan. Abt.* XLVI (1960), 239-276.

[11] Bibl. nat., ms. Doat 66, fos. 163 ss.

dieron al obispo de Béziers, al abad de Saint-Pons y a otros «hombres buenos» que tomaran una decisión; pero Bermund se negó a acatar su dictamen. Acto seguido, el abad se quejó ante Raymond de Saint-Gilles, y la vizcondesa de Béziers, y Raymond decidió quemar la casa de Bermund y dar al monasterio las posesiones que el recalcitrante noble tenía en tierras de la abadía. Ya había pasado bastante tiempo desde este suceso cuando, en 1078, el hijo de Bermund negoció un compromiso con el abad en el que renunciaba a la mitad de lo que su padre había reclamando y recibía a cambio cincuenta sueldos y el cargo de veguer del abad [*vicarius* o lugarteniente]. Si la decisión anterior de Raymond de Saint-Gilles hubiera tenido la fuerza de una *res judicata* [un asunto determinado por la decisión final de un tribunal de ley], si la decisión de los dos prelados hubiera tenido la fuerza de una norma emanada de una fuente autorizada, toda la historia y especialmente el final, resultaría francamente estrafalaria; pues el hecho es que el hijo de Bermund aún tenía derecho a ciertas reclamaciones que el abad de Conques tuvo que atender. En efecto, el heredero y el abad retomaron la disputa en el punto en el que había comenzado originalmente. Fue como si el obispo de Béziers, el abad de Saint-Pons, Raymond de Saint-Gilles y todos los hombres buenos que participaron en el proceso no hubieran hecho nada en absoluto[12].

El último caso nos lleva a La Vaur, una ciudad a medio camino entre Toulouse y Albi que pronto se haría conocida por sus herejes. Allí, en 1139, tres hermanos se peleaban con sus tíos por la posesión de una parte de las fortificaciones de la ciudad y de algunas casas, tierras y un molino. Pidieron al vizconde de Béziers, uno de los Trencavel, a quien habían hecho un juramento de defensa de las fortificaciones que resolviera la disputa. Éste viajó a La Vaur con ocho hombres que recibían el nombre de «jueces» y que eran habituales del entorno de Trencavel. Los «jueces» dividieron la propiedad entre los hermanos y sus tíos y ambas partes juraron aceptar la división[13].

Estos ejemplos podrían multiplicarse indefinidamente. Indican, según creo, que no es posible definir «institucionalmente» la figura del árbitro. No se trataba de jueces con jurisdicciones establecidas. Generalmente, no decidían sobre la base de un conjunto de normas impersonales aplicadas racionalmente. Eran individuos o grupos capaces de presionar a los litigantes para que aceptaran su juicio, para que llegaran a un acuerdo o para que reconocieran que sus reclamaciones eran injustas. Si estaban capacitados para ejercer tal presión

12 *Cartulaire de l'abbaye de Conques en Rouergue*, ed. Gustave Desjardins, París, 1879, pp. 25-27.

13 Société archéologique de Montpellier, ms. 11 (*Cartulaire dit «de Foix»*), fo. 19.

era o bien debido a su elevada posición, o bien porque eran amigos, tal vez parientes; en cualquier caso, gente con la que se tenía relación

¿Cómo resolvían las disputas que se les presentaban? En muy contadas ocasiones, existía un documento que consideraban decisivo; a pesar de ser pocos, el número de estos casos es suficiente como para demostrar que esta función de los documentos escritos no había sido totalmente olvidada. En otras ocasiones, pocas también, pedían a los notables locales que tomaran la decisión. Con mayor frecuencia, como es el caso de los ejemplos comentados anteriormente, trataban de dividir el objeto del litigio, lo que algunas veces se llevaba a cabo pidiendo a una de las partes que dividiera la propiedad y a la otra que escogiera en primer lugar, manifestando de esta forma una auténtica sabiduría paternal. Incluso cuando existía un documento que otorgaba el premio a una de las partes, la otra casi siempre recibía un pago. Nadie se quedaba con las manos vacías. De hecho, la práctica de dar algo a cada uno predominaba tanto que resulta imposible reconstruir alguna regla objetiva de decisión a partir de los dictámenes arbitrales del bajo Languedoc, al menos antes de mediados del siglo XIII. Aplicar reglas objetivas, «hacer justicia» en este preciso sentido, no era una de las funciones de estos tribunales. La norma que aplicaban era la de conseguir que ambas partes quedaran satisfechas. Las categorías que la tradición legal romana había empleado como fundamento para establecer normas objetivas, aún vivas en Septimania en el siglo X, se habían ido difuminando. Sus límites se habían desdibujado. Venta, donación y dejación se convirtieron en sinónimos, pues las reglas que diferenciaban unas categorías de otras dejaron de tener consecuencias en los tribunales: en caso de disputa, el resultado no dependía de la «naturaleza» técnica de la transferencia original. Cuando había reclamaciones de propiedad conflictivas, no había forma de resolver nada hasta que todos quedaban satisfechos.

Los documentos que los autores de inventarios clasifican normalmente como «acuerdos de compromiso» son sólo variantes de este tipo principal. En estos la presencia de los árbitros era menos evidente y quedaban reducidos sobre el papel a la categoría de «amigos y hombres buenos» que «aconsejaban» en el acuerdo entre las partes. La forma de los documentos variaba, pero la acción que yacía tras ellos era la misma, al menos antes de la romanización del siglo XIII.

¿Qué es lo que hacía que el sistema funcionara? Antes de contestar a esta cuestión podríamos preguntarnos qué es lo que hace que funcione nuestro propio sistema cuando los conflictos se someten a un proceso judicial. Nuestro sistema funciona, al menos en parte, porque los miembros de la sociedad creen que las normas abstractas deben ser seguidas: «tiene que haber una ley». Los tribunales han de decidir legítimamente de acuerdo con dichas normas; e incluso deci-

de cuáles han de ser esas normas. Sabemos, por experiencias recientes, cuán frágiles pueden ser estas creencias. En cualquier caso, no eran estos supuestos los que legitimaban el sistema anterior al siglo XII. Para averiguar qué era exactamente lo que proporcionaba legitimidad a aquel sistema, me gustaría analizar brevemente algunas canciones de gesta, empleando los elementos generales del arbitraje como plantilla.

En las canciones de gesta, ¿cuáles eran los sentimientos que ponía el poeta en boca de un personaje que había recibido un trato injusto? *Honte*, vergüenza. Cuando Raoul de Cambrai descubrió que el Emperador Luis lo había desheredado, exclamó:

Des iceste eure, par le cors S. Amant,
Me blasmeroient li petit et li grant,
Se je plus vois ma honte conquerant,
Qe de ma terre voie autre home tenant[14].

[A partir de este momento, por el cuerpo de San Amant,
Me maldecirán los pequeños y los grandes,
Si consintiera la vergüenza,
de ver a otro hombre propietario de mi tierra.]

En *Charroi de Nîmes*, cuando Guillermo descubre que el Rey Luis lo ha dejado al margen de la repartición general de tierras, se lamenta:

Deus ... com ge sui mal bailliz
Quant de demande somes ici conquis.
Se vos serf mes, dont soie je honiz[15].

[Dios ... qué mal se me ha tratado
cuántas de mis demandas no han sido atendidas
Si os vuelvo a servir, sea yo deshonrado.]

Esta no es sino la otra cara de la vergüenza que sintió Roldán cuando Oliveros le pidió que hiciera sonar el olifante y cuando espoleó a sus hombres a la batalla. El caballero que no actuaba como tal se avergonzaba; también el caballero a quien no se trataba como tal. ¿En qué consistía esta vergüenza? En ser un caballero y no ser considerado un caballero:

---

[14] *Raoul de Cambrai*, ed. Paul Meyer y Auguste Longon, París, 1882, II. pp. 702-705.

[15] *Le Charroi de Nîmes*, ed. Joseph L. Perrier, París, 1931, II, pp. 112-114.

Tu es or riche [dice Guillermo a Luis] et ge suis po proisie
Tant com servi vos ai tenu le chief,
Ni ai conquis vaillissant un denier
Dont nus en cort mapelast chevalier[16].

[Ahora tú eres rico [dice Guillermo a Luis] y yo tengo poco
Durante el tiempo en que te serví, estuve en primera línea
No gané ningún dinero con ello
Y nadie en la corte me llama caballero.]

Un comentarista reciente ha sostenido que todos estos héroes eran «heterónomos»[17]. Yo no iría tan lejos: creo que seguían un código interiorizado conocido. No es mi intención enredarme en un debate metafísico sobre «culturas de la vergüenza» y «culturas de la culpa», pero me parece suficientemente probado que los héroes épicos, cuando infringían su código, o cuando lo veían violado, sentían oprobio y no culpa. Perdían su posición ante los ojos de los demás.

Estas eran las circunstancias en las que los amigos y hombres buenos proporcionaba sabios consejos y en las que los árbitros decidían las cuestiones. Los amigos y árbitros no estaban allí para juzgar según reglas; lo que debían hacer era sacar a ambas partes del atolladero en el que se habían metido. Representaban la *sagesse* [sabiduría, sensatez] –virtud alternativa a las *proecce* [proezas] en exceso combativas–, una prudencia como la que manifestó Oliveros en el momento previo al comienzo de la gran batalla. Su labor era plantear el argumento o la solución capaz de eliminar la amenaza de la violencia –como hizo Turpín cuando la batalla estaba a punto de terminar y Roldán y Oliveros discutían de nuevo si Roldán debía hacer sonar el cuerno; como hizo Bertran el sobrino de Guillaume cuando propuso que Guillaume le pidiera a Luis que le dejara conquistar España, Nîmes y Orange; como hicieron los vasallos de Raoul cuando trataron de conseguir que Raoul y Bernier hicieran las paces. Debían apaciguar las iras, calmar los orgullos heridos, encontrar la solución que hiciera reinar la paz. En las canciones de gesta los personajes nunca se limitan a cambiar de parecer cuando tienen un conflicto con otra persona. Las cartas de compromiso que han llegado hasta nosotros mencionan con cierta regularidad el «buen consejo» que propiciaba la resolución. Pues una vez que se había tomado una posición, resultaba un acto de cobardía echarse atrás a menos que hubiera mediado la convicción producida por la sabiduría de otros. Este era el ritual cuyos pasos había que seguir. En la vida real la condición

---

16 *Ibid.*, II. 252-255.

17 George Fenwick Jones, *The Ethos of the Song of Roland* (Baltimore, 1963), p. 97.

...al de los árbitros, ya fueran grandes señores, colegas, amigos o parientes, los capacitaba para realizar esta tarea, para garantizar a las partes no sólo su sabiduría, sino también que al reconocimiento de lo erróneo de una reclamación no le iba a seguir el oprobio público: lo cual estaba garantizado cuando ese público lo constituían los propios árbitros. El pago habitual a la parte perdedora, ya fuera cuantioso o meramente simbólico, satisfacía las exigencias de esa virtud alternativa tan alabada por los poetas caballerescos –*mesure*, moderación.

Por supuesto, los árbitros y consejeros tenían que cumplir además otra función, igualmente vital: persuadir o presionar a las partes, o a una de las partes, para alcanzar una solución pacífica. No siempre era una tarea sencilla. La fórmula empleada en las cartas *«cum multa discordia fuit»* [«porque había mucha discordia»] bien podía ser un eufemismo para referirse a una guerra o a una serie de injurias. A veces, como en el caso de Conques que hemos visto, las dificultades eran ostensiblemente manifiestas.

No obstante, lo que hacía posible ambas funciones, era la existencia de un grupo social entre cuyos miembros había contacto suficiente como para que sus presiones fueran eficaces y el ritual pudiera cumplir la tarea esperada. La vergüenza que cantaban los poetas únicamente podía producirse en una sociedad en la que una persona se encontraba cara a cara con los demás, cuando el hombre de armas sabía a ciencia cierta que nadie lo llamaba «caballero».

En el siglo XIII el ritual de arbitraje y compromiso fue reemplazado por unos prodedimientos nuevos de justicia normativa; el cambio, sin embargo, no fue ni suave ni rápido. Algunos de los primeros ejemplos que encontramos en Francia proceden del área de París, donde el preboste [funcionario de la corona] ya ejercía este tipo de justicia en la segunda década del siglo XIII. En 1218, un tal Guido de Auxerre, ciudadano de París, fue condenado por los jueces papales a pagar una renta de 13*d* a Saint Denis; se negó a acatar la sentencia, fue excomulgado y únicamente aceptó una decisión que era prácticamente idéntica a la anterior cuando fue tomada por árbitros[18]. En Normandía, donde este tipo de justicia también hizo su aparición precozmente, los condenados por el Fisco no aceptaron fácilmente la idea de que una cosa juzgada era una cosa juzgada[19]. No obstante, a pesar de estas resistencias, una forma terminó por dejar paso a la otra.

[18] Archives nationales, LL 1157 (*Cartulaire Blanc* de Saint Denis), p. 302, núm. 8; p. 303, núm. 10. Si los historiadores legales prestaran algo más de atención a este fenómeno, probablemente aparecerían variaciones cronológicas considerables entre unas regiones y otras. El profesor Henri Gilles de Toulouse me ha informado de que los cónsules de Toulouse ya tomaban decisiones autorizadas de este tipo a finales del siglo XII.

[19] Joseph R. STRAYER, *The Administration of Normandy under St. Louis*, Cambridge, Mass., 1932, p. 30.

Esta transición, como cabía esperar, no fue repentina. La adopción de fórmulas romanizadas en los acuerdos de arbitraje a principios de siglo parece haber constituido un primer paso. Lo más problable es que, al principio, este nuevo procedimiento sirviera principalmente para que los notarios hicieran alarde de su conocimiento del derecho romano. No obstante, la fórmula común solía incluir palabras que indicaban que una de las obligaciones de los árbitros era la de «indagar la verdad» de las reclamaciones y en ocasiones especificaba que la investigación debía llevarse a cabo «empleando pruebas testificales y documentales». Lo más frecuente era que esto se quedara sólo en una posibilidad; pero algunas veces los árbitros investigaban de este modo dejando vía libre al surgimiento de los juicios normativos. Un segundo indicio de la transformación fue el surgimiento de profesionales legales, a quienes los documentos del sur de Francia de los que disponemos denominan *jurisperiti* y que, en un principio, surgieron en los círculos de los grandes señores para, más adelante, aparecer como asesores de los árbitros. Es bastante probable que su influencia también se dejara sentir en el desarrollo de los juicios normativos objetivos.

Finalmente, hacia mediados de siglo, aparecieron los tribunales autorizados que llevaban a cabo juicios normativos y su uso se extendió con rapidez. El arbitraje siguió existiendo, pero su sentido había cambiado. Cada vez era más frecuente que los árbitros actuaran como jueces, que realizaran pesquisas y consultaran documentos. Los abogados profesionales y los funcionarios judiciales se presentaban como árbitros. Para comienzos del siglo XIV, el arbitraje había hallado su posición en el seno de una estructura jerárquica de tribunales, como método para obtener decisiones que permitían una apelación ante un tribunal superior. Se vio así reducido a una técnica orientada a evitar llegar a lo que se había transformado ya en un tribunal «ordinario»[20].

Ahora debemos preguntarnos por qué tuvo lugar esta transición. La respuesta no es sencilla. Una posibilidad, al menos, puede ser eliminada: no cabe pensar en la repentina aparición de una idea nueva en la Francia de mediados de siglo que condujera a este resultado. En efecto, la *idea* de que un sistema de normas podía regir la resolución de disputas nunca había desaparecido por completo en Europa. El clero, cuando menos, la mantuvo viva. De hecho, en la región de Narbona, un legado del papa Gregorio que había obtenido la dignidad de arzobispo intentó introducir la idea entre sus conocidos de la socie-

---

[20] Bernard GUENÉE, *Tribunaux et gens de justice dans la bailliage de Senlis*, París, 1963, pp. 117-120.

dad laica a comienzos del siglo XII[21]. Y en los distintos niveles del clero, especialmente allí donde estaban en juego las relaciones jerárquicas, las decisiones normativas de papas, jueces delegados y obispos fueran bastante frecuentes a partir de mediados del siglo XII. No obstante, también entre el clero las disputas de propiedad solían constituir un caso aparte que debía resolverse mediante arbitraje.

La introducción del Derecho Romano fue una de las causas. El comienzo de su influencia en el sur de Francia puede fecharse en un documento de 1127, en el que aparece un *«legisperitus»* [«experto en leyes»] llamado Adalbertus[22]. A continuación, su influencia se dejó sentir en la modificación de las fórmulas de las cartas, en los procedimientos de los tribunales eclesiásticos, en la aparición de notarios: una influencia prolongada e ininterrumpida aceptada en algunos lugares y combatida en otros. No obstante, fue tan vasta y tan general, insufló su espíritu en la práctica judicial durante un período tan largo, que no puede constituir la explicación única del cambio repentino acaecido en torno al año 1250.

Nuestra investigación debe tomar otro rumbo. Comencemos con las estructuras sociales que reforzaron el arbitraje y las actitudes y opiniones que conllevaba. Estas últimas eran patrimonio común de gran parte de Europa; las estructuras sociales, en cambio, variaban considerablemente en sus detalles concretos según se tome en consideración una región u otra. Así pues, por el momento, únicamente podemos rastrear sus transformaciones en el plano regional. Mis ejemplos, en particular, estarán una vez más extraídos de la zona de Narbona y Carcasona.

En el siglo XIII las antiguas agrupaciones existentes en el seno de la clase señorial de Languedoc se disolvieron. Al mismo tiempo, la sombra de un poder ajeno se cernía sobre la tierra. El compañerismo reinante en los tribunales señoriales había reforzado los antiguos valores; pero a partir de mediados de siglo, en el sur de Francia, la monarquía y sus agentes comenzaron a imponer sus intereses y exigencias sobre sus miembros. Para empezar, confiscaron la tierra de los herejes; confiscaron aún más cantidad de tierra tras la revuelta de Trencavel. Los senescales permanentes, con sus bailes y *viguiers*, estaban decididos a reivindicar hasta el último resquicio del derecho real. Esos agentes «extranjeros», sin lazos con la clase terrateniente local y con la monarquía como apoyo, no se plegaban a las presiones

[21] Esto, al menos, es lo que sugiere el empleo de la expresión «malos usos de la tierra» y otras utilizaciones de la palabra *consuetudo* con el sentido de «regla» o «norma». *Histoire générale de Languedoc*, V, Toulouse, 1875, col. 801; Bibl. nat., ms. Baluze 82, fos. 55 ss.

[22] *Hist. gén. Languedoc*, cit., V, col. 905.

y argumentos del arbitraje al viejo estilo. Si había que combatir contra ellos, sólo cabía hacerlo en su propio terreno: en los tribunales locales de la corona. La antigua familia de Carcasona desapareció, reemplazada por los representantes de un gran terrateniente del norte ausente; los vizcondes de Narbona se vieron absorbidos por el círculo de la corte real, al igual que algunos de sus seguidores; el arzobispo de Narbona, los abades de La Grasse y de Fontfroide fueron relegados a París o Roma. Finalmente, la monarquía comenzó a exigir tropas y dinero. Los grupos que se habían juntado en torno a los magnates locales se disolvieron; las relaciones entre sus miembros quedaron redefinidas en función de normas impersonales sujetas a decisión judicial. Poco después de 1300, los vasallos más importantes del vizconde de Narbona demandaron a su señor ante el tribunal del rey para obstaculizar su pretensión de hacerles cumplir un servicio militar[23]. Nada podría mostrar mejor la profundidad de la remodelación sufrida por la sociedad señorial.

Una vez hubo comenzado el proceso, ya no hubo forma de pararlo. Los habitantes de las aldeas, los cónsules de las ciudades, los grandes señores y los señores menores, todos ellos descubrieron que la maquinaria judicial puesta en marcha por la monarquía les permitía, una vez aprendido su funcionamiento, luchar contra aquellos que pretendían imponer o continuaban imponiendo su dominio sobre ellos. Sirviéndose de esta maquinaria, los cónsules de Narbona podían batir al vizconde, el vizconde al arzobispo, el arzobispo a los cónsules; y todos ellos podían emplearla para batir al rey y a sus agentes. La maquinaria judicial, a su vez, con sus técnicas intelectuales particulares, condujo a una ulterior reglamentación de las relaciones sociales. Todas las actas de señorío de un individuo sobre otro podían convertirse así en precedente legal y entrar a formar parte de un sistema normativo que tribunales, agentes judiciales, multas y calabozos obligaban a respetar.

Los antiguos métodos, los antiguos valores, el orgullo del honor y la vergüenza del deshonor, todavía podían enardecer el corazón de la nobleza, pero el dominio absoluto que habían ejercido estos valores durante tanto tiempo, cuando los hombres interponían reclamaciones unos contra otros, estaba muy debilitado. Las alternativas que llevaban mucho tiempo presentes en la cultura de la Europa medieval, los valores promovidos en las escuelas y que se expresaban en las instituciones de la Iglesia y de la monarquía, ocuparon su lugar. A medida que los grupos que habían constituido el apoyo del dominio del honor y del temor a la vergüenza se fueron disolviendo, los hombres co-

---

[23] Bibl. nat., ms. Doat 49, fos. 296, 309.

comenzaron a contemplar sus «derechos» en términos diferentes. En *Raoul de Cambrai*, del siglo XII, aparece Bernier que, injuriado por su señor, se niega, sin embargo, a abandonarlo: «tant que tuit dient: Bernier, droit en as'» [«Hasta que todos digan: 'Bernier, tú tenías razón'»][24]. Para el año 1300 los hombres consideraban que sus derechos estaban objetivamente definidos y se esforzaban por conseguir la sanción de un tribunal, preferiblemente del tribunal del rey.

Al mismo tiempo, los campesinos y los habitantes de las ciudades, que jamás habían tenido a quién recurrir al margen de sus señores, tuvieron las razones y los medios para ejercer una oposición continua aunque a muy pequeña escala. Los miembros de la clase señorial imitaron rápidamente a la monarquía, contrataron sus propios jurisperitos, para que los representaran en los juicios y establecieron sus monopolios de jurisdicción «ordinaria» –luchando unos contra otros y contra la monarquía en el proceso. En unas pocas décadas se consolidó el sistema.

Esto fue lo que ocurrió en las colinas y en la llanura costera entre el Macizo Central y el Mediterráneo durante el siglo en el que la administración capeta comenzó a imponer su unidad sobre las profundas diversidades existentes en el campo. Pero el siglo XIII fue también el siglo de la cruzada albigense, cuando Languedoc pasó a ser una colonia del Norte, perseguida por la Inquisición, atraída por distintos polos de poder forasteros, minada por los intelectuales de nuevo estilo establecidos en Montpellier, Toulouse y, durante algún tiempo, también Narbona. La experiencia de Languedoc resulta, pues, ejemplar. Sin embargo, no se puede generalizar mientras no conozcamos las variaciones que se dieron en Poitou, Berry, Borgoña, Picardía y los demás *pays* [comarcas] de Francia. Entre otras cosas, porque sus puntos de partida no fueron los mismos, ni tampoco los hábitos y tradiciones que moldearon su aceptación de los nuevos métodos. Para finales del siglo XIII, Languedoc, como escuela de burócratas que era, encabezaba el desarrollo del resto del reino capeto en el ámbito de la ley. Pero la imitación y la imposición desde arriba solamente explica una pequeña parte del triunfo de la reglamentación de la sociedad acaecida en el año 1300. Es preciso examinar región por región para llegar a conocer toda la historia.

A finales de siglo, sin embargo, tanto los hombres de Languedoïl [la parte norte de Francia en la que «sí» se decía «oui»] como los hombres de Languedoc estaban ya dispuestos a aceptar los nuevos métodos, a admitir la unidad de procedimientos especializados y la necesidad de normas objetivas. No obstante, pronto surgieron las ten-

[24] *Raoul de Cambrai*, l. 1385.

siones, algo que no debería sorprendernos: las quejas en contra de los «abusos» de los tribunales reales crecieron en claridad e intensidad y tan solo treinta años después de su muerte, Luis IX simbolizaba una «edad de oro» en la que todo era más simple. Había sido, en efecto, una época más sencilla. En 1300 las simplicidades habían desaparecido incluso de la memoria de las gentes. Había comenzado la época de la ley: la Ley «como el amor que a menudo lloramos, / como el amor que raras veces conservamos».

11

FORASTEROS Y VECINOS

Monique Bourin y Robert Durand

Las solidaridades rurales eran, esencialmente, lazos de vecindad. En principio consideraremos los lazos de la población rural como un todo, sin tener en cuenta las diferencias que introdujo la especialización artesanal o profesional (frente a la gran mayoría formada por granjeros), ni las diferencias debidas a los distintos períodos temporales. Desde este punto de vista, la vecindad constituye un dato fundamental pues es indicio de una sociedad de gentes conocidas donde el comportamiento de cada individuo resulta predecible y transparente para los demás, lo cual constituye un rasgo peculiar de la sociedad aldeana.

Una comunidad de vecinos: los términos mismos empleados en las cartas [documentos legales o casi legales] evocan esta proximidad esencial. En el sudoeste de Europa, desde el País Vasco hasta Portugal (con algunas variaciones al norte del Adour), los miembros de una misma comunidad se llamaban *«vicinus»* entre sí. Convertirse en miembro de una de estas comunidades era ser recibido *«in vicinum»*. El *vézio* era el grupo de vecinos, la célula de la vida colectiva ya fuera en una aldea, en un pueblo o en un determinado barrio de una aglomeración mayor.

Esta noción aparece también en la Europa del norte, en particular en Inglaterra. También puede hallarse, por ejemplo, en la ley otorgada al pueblo de Prisches en 1158[1]. El éxito de esta ley exige un estudio más atento de la noción de vecindad que emplea. A primera vista no parece muy relevante, pues la vecindad sólo aparece mencionada en dos ar-

1 L. VERRIEST, «La fameuse charte-loi de Prisches», *Revue Belge de philologie et d'histoire* 2 (1923), pp. 327-342.

tículos de un total de cincuenta y ocho: en la cláusula que exime a un habitante del pueblo que vende su casa a un vecino del impuesto con el que se gravaba la transferencia de propiedades y en la que autoriza a un individuo a abandonar el pueblo sólo tras haber reunido a todos sus vecinos, para que confirmen que tiene pagadas todas sus deudas. En el contexto de la carta y por comparación con los demás términos empleados para designar a los habitantes de la localidad, el vecino es alguien que vive en alguna casa del pueblo, de forma que el sentido de la palabra era más amplio que el de hoy en día. Definida de esta forma, la noción desempeña un papel muy relevante en la carta: aunque fuera posible disfrutar de la libertad de Prisches sin tener allí una casa, es fundamental que nos demos cuenta de que el primer artículo comienza con las palabras «quienquiera que tenga una casa en el pueblo de Prisches». Muchas de las cartas pertenecientes a la categoría que más abunda comienzan con las mismas palabras, lo cual indica que la conexión primitiva entre los habitantes de un pueblo era, en efecto, este lazo tangible que no surgía tanto de las relaciones entre los propios individuos como de la yuxtaposición de las casas en las que habitaban.

Parece que este vínculo material que asociaba a los hombres y mujeres por mediación de sus casas siguió siendo, a lo largo de la zona sur de Europa, el cemento fundamental de la solidaridad en los pueblos. ¿Acaso no es el pueblo –con sus casas apiñadas o incluso pegadas unas a otras– la traducción material de esta idea? Como ha mostrado Le Roy Ladurie, los informes de los habitantes de Montaillou ante el tribunal de la Inquisición ponen claramente de manifiesto la fuerza de este *«ostal»*, término que significa «simultáneamente familia y casa»[2]. No existía una distinción nítida entre la edificación y la gente que vivía en ella. Así pues, lo habitual era que las solidaridades se urdieran entre casas.

En el norte de Europa, especialmente en Picardía o en Hainaut, este vínculo tangible se reforzaba con un vínculo personal. Este fenómeno aparece con particular claridad en los pueblos que contaban con las franquicias [cartas de leyes y libertades colectivas] más avanzadas: sus habitantes eran vecinos de ciudad y como tales estaban ligados por un contrato tácito que los asociaba como personas, en tanto que individuos. Este hecho se vuelve evidente tan pronto como el pueblo se convierte en un municipio y sus miembros se vinculan por medio de juramentos. Por lo demás, en pueblos en los que la solidaridad no estaba sellada por *conjuratio* o juramento público alguno, también reinaba una fuerte responsabilidad colectiva que mantenía la paz común. Así, la carta de Prisches fija el territorio en el que rige la

---

[2] [Véase Emmanuel LE ROY LADURIE, *Mointallou: The Promised Land of Error*, trad. inglesa de Barbara Bray, Nueva York, 1978, p. 24.]

la del pueblo: «en el interior de los límites de la paz», lo que determina en general, un código de vida común. A pesar de que esta idea de una paz del pueblo no se originó en las regiones del norte (pues se habían creado refugios seguros, fruto de preocupaciones, similares en Septimania en los siglos XII y XIII; y la paz de Dios nació en las regiones del sur), la responsabilidad colectiva de la Paz aparece más claramente confirmada en las cartas procedentes del norte.

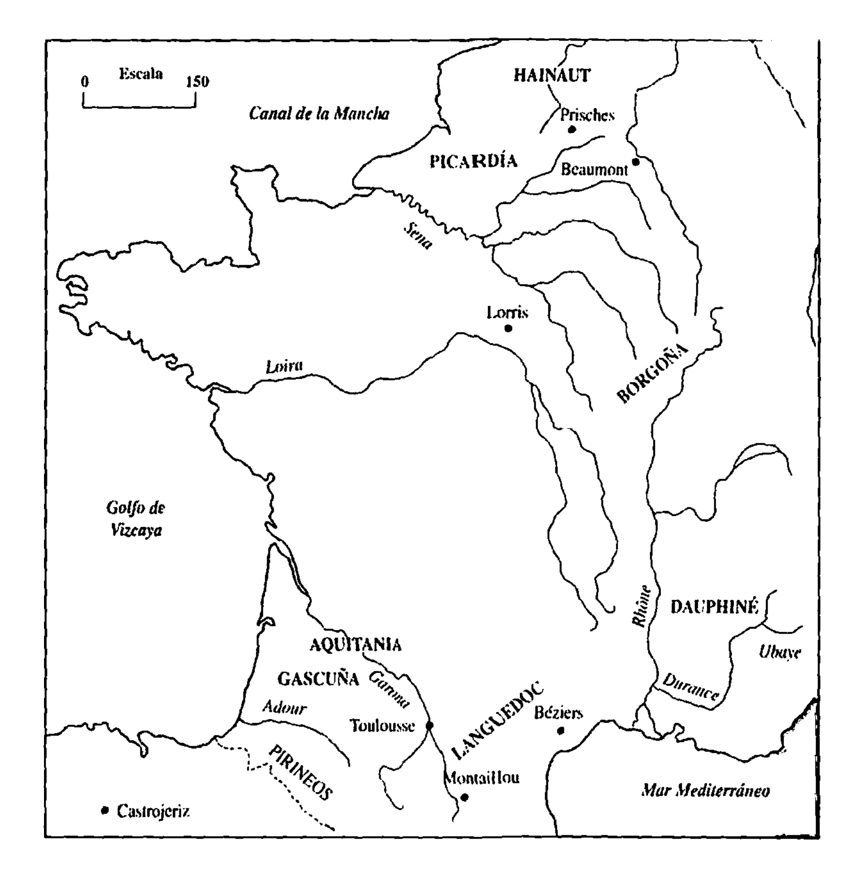
Por tanto, la solidaridad entre los habitantes de los pueblos implica tanto vecindad como amistad; ambas existían en todas partes, pero en las zonas del sur parece que la vecindad era una idea más poderosa, mientras que en los pueblos del norte primaba la amistad.

El forastero

La solidaridad entre vecinos, entre hombres y mujeres que se conocen entre sí, define automáticamente otro grupo complementario y opuesto: el de los forasteros. Se trata del hombre *«de fora parte»* que aparece en las cartas portuguesas, el «forastero». La solidaridad del grupo aldeano resulta patente por contraste con esta persona. En los pueblos portugueses, los habitantes estaban obligados a testificar a favor de otros habitantes en litigios contra forasteros, bajo pena de una grave multa. Hasta el siglo XIV, en la comarca de Dauphiné, un crimen cometido por un forastero recibía un castigo mucho más severo que el mismo crimen cometido por un vecino del pueblo y la pena era más baja cuando la víctima era de fuera[3]. Con todo, si bien siempre existía una diferencia notable entre el forastero y el nativo, la situación a finales del siglo XIII era casi la opuesta en ciertas poblaciones de la Gascuña cercanas a Toulouse. En estos pueblos, en ciertas épocas, las franquicias atribuían multas *inferiores* para los extranjeros que contravinieran las reglas comunes y rompieran la prohibición de entrar en ciertos tipos de tierra: no se esperaba que los de fuera conocieran las normas locales. En Beaumont, en el Argonne, el forastero que dañaba un viñedo o un huerto únicamente tenía que pagar la mitad del importe de la multa que debía pagar un campesino local por un daño equivalente; lo mismo pasaba si quebrantaba la paz del mercado: la multa era de sesenta sueldos cuando un hombre de Beaumont habría tenido que pagar cien. Ya fuera más exigente o más indulgente con los nativos, es obvio que el grupo vecinal trataba de afirmar su diferencia frente al forastero, lo que confirma la hipótesis de que las solidaridades rurales se expresaban fundamentalmente en el marco del pueblo.

---

[3] P. Vaillant, *Receuil de documents relatifs à l'histoire du droit municipal. Les libertés des communautés dauphinoises*, París, 1951.



Pueblos y regiones de Francia y norte de España.
FUENTE: Basado en Monique Bourin y Robert Durand, *Vivre au village au moyen âge. Les solidarités paysannes du 11e au 13e siècles*. París, Messidor/Temps Actuels, 1984, p. 14.

Así como las reglas judiciales eran distintas para el de fuera, también los intercambios económicos en los que tomaban parte forasteros se organizaban de manera diferente. Mientras las transacciones entre paisanos estaban libres de impuestos, aquellas en las que participaban forasteros estaban siempre gravadas. En Lorris, únicamente los hombres de la parroquia tenían libertad para vender en el mercado; en los diques del Loira, donde se fomentaba el crecimiento de la población, el privilegio era el mismo. En el Hainaut, los forasteros continuaron pagando impuestos sobre las transacciones comerciales después de que los nativos quedaran exonerados de estas cargas y el quebrantamiento de esta obligación acarreaba una multa considera-

La solidaridad judicial y el proteccionismo comercial definían, por tanto, las relaciones de un pueblo con los desconocidos.

Si damos crédito a las cartas de franquicia, la definición del forastero resulta un asunto sencillo: era algo tan obvio que jamás hubo necesidad de definirlo. Tras esta noción tan meridiana, sin embargo, se oculta una situación bastante más compleja.

De paso: el vagabundo

El forastero podía ser alguien que se encontraba de paso, un vagabundo. El temor que el vagabundo inspiraba en las sociedades rurales se ha convertido en un lugar común, aun cuando se trataba de un sentimiento que estaba en marcada contraposición con la hospitalidad prescrita por el cristianismo. Podemos poner como ejemplo el caso de un pueblo cercano a Béziers, donde, durante una investigación de los derechos de la alta justicia, los testigos citaron únicamente ejemplos de delitos cometidos por extranjeros, cuyos nombres ni siquiera conocían.

Al mismo tiempo, muchos de los pueblos tenían derecho de asilo; no el mero refugio en la iglesia, que todos debían respetar, sino un verdadero asilo para pequeños criminales perseguidos, aunque de menor alcance que el asilo clásico. En Beaumont, por ejemplo, ni el criminal ni el ladrón terminaban por escapar de la justicia, pero el delincuente podía permanecer a salvo mientras buscaba otro lugar seguro; en Prisches, el criminal que buscaba refugio terminaba por ser llevado ante la inevitable, aunque más bien blanda, justicia.

En consecuencia, el forastero suscitaba aprensión tanto porque era un desconocido y a menudo un forajido, como porque se trataba de un individuo aislado, sin apoyo, que se hallaba en una situación difícil y necesitaba ayuda para volver al buen camino.

Del pueblo de al lado

El forastero también podía ser alguien de un pueblo contiguo que, por tanto, no era en modo alguno desconocido. En este caso, los sentimientos del pueblo eran ambiguos. Era obvio que tal persona no estaba sometida al código que regulaba la vida colectiva del pueblo; las relaciones que se entablaban con él (en particular las transacciones comerciales) se plegaban a un conjunto de costumbres diferentes cuyo carácter pragmático y no moral era conocido y admitido por todos. Tanto el territorio del pueblo como los pastos comunes y los derechos de uso del bosque debían defenderse frente a este tipo de forastero. En el valle del Ubaye, en la Alta Provenza, era costumbre que los criadores de ovejas se opusieran por la fuerza a cualquier intruso que tratara de disputarles sus derechos sobre los pastos altos. En ciertas regiones de la península Ibérica en las que existía una «sociedad

fronteriza» debido a la reconquista cristiana –una suerte de «*Far West*», salvando las distancias–, esta forma de violencia era perfectamente legal. Ya en el año 974, una comunidad como Castrojeriz vio reconocido su derecho a perseguir a los ladrones de ganado y a castigarlos de cualquier forma que consideraran adecuada, incluido el asesinato. Sin duda pensaban que lo más prudente era el ataque preventivo. Fuera cual fuera el caso, comenzaba así un ciclo de violencia, una de esas interminables «guerras ganaderas» en las que las represalias y las contrarrepresalias se sucedían sin descanso.

Pero en el período que estamos estudiando eran contadas las ocasiones en las que esta afirmación del sálvese quien pueda conducía a la violencia. De hecho, existía un buen método para urdir un tejido de relaciones que atravesaban las fronteras entre pueblos: el matrimonio. Con frecuencia las cartas de franquicia dan cuenta de los deseos de los campesinos y a menudo también de su éxito a la hora de obtener la supresión del *formariage*, esto es, la prohibición de casarse fuera del señorío o, más precisamente, la autorización de este tipo de matrimonios sólo mediante el pago de una cuota. Esta prohibición era especialmente problemática en caso de pueblos que agrupaban a hombres y mujeres dependientes de señoríos diferentes. Con todo, la supresión del *formariage* aseguraba los intercambios matrimoniales entre pueblos, aun cuando los pueblos siguieran siendo fundamentalmente endógamos.

Estos matrimonios exteriores solían ser una ocasión propicia para el desarrollo de discusiones más o menos ritualizadas. En ciertos pueblos de Languedoc, las familias y sus aliados debían encontrarse en un punto determinado de la frontera común para discutir las condiciones del matrimonio. Había además otras instituciones de carácter más oficial que reunían a los habitantes de pueblos vecinos: en Portugal, las causas judiciales entre miembros de dos pueblos diferentes se llevaban ante un tribunal denominado «*junta*» que se reunía en la frontera y estaba compuesto por habitantes de ambos pueblos en igual número.

En resumen: durante este período los vecinos se trataban sin animosidad y generalmente se las arreglaban para establecer puentes de contacto e intercambio: incluso unas pocas mujeres llegaban a pasar de un grupo claramente definido a otro.

El inmigrante

Había también una tercera categoría de forastero, el inmigrante que trataba de establecerse en la villa y, en ocasiones, lograba convertirse en un miembro más del pueblo, en un lugareño. Las distintas regiones y épocas dieron un trato muy diferente a este tipo de individuos.

La apertura de un pueblo a los inmigrantes es mucho más difícil de determinar de lo que podría parecer, puesto que el hecho de mu-

darse a un pueblo no siempre conllevaba la integración en la comunidad. La distinción era bien patente en los pueblos gascones cerca de Toulouse donde, durante un período de un año, el recién llegado no podía beneficiarse de los privilegios comunales, pero tampoco tenía que contribuir en las cargas financieras o en las corveas del pueblo [trabajo forzado]. Sólo pasado este primer año de residencia se convertía en algo parecido a un ciudadano del pueblo. En los pueblos lombardos del siglo XIII, este período de prueba podía durar hasta cinco años. La completa ciudadanía en el pueblo podía conseguirse de forma inmediata o diferida pero, en cualquier caso, se trataba de un asunto totalmente independiente de la facilidad o dificultad que entrañara el mero hecho de mudarse e instalarse en el pueblo.

Hubo pueblos que, desde fechas muy tempranas, fijaron un nivel máximo de población que no debía sobrepasarse. Este era el caso de los nuevos pueblos de Portugal, donde los primeros en llegar impusieron esta cláusula a su señor: en algunas localidades no debía haber más de diez pobladores, en otras el territorio no podía dividirse con el objeto de formar otro pueblo. Estas disposiciones, raras en otras áreas más estables, eran típicas de los frentes coloniales fronterizos, donde solían abundar los pueblos nuevos.

Es muy posible que esta suerte de malthusianismo guardara relación con el estado de ánimo del colono: la experiencia de superpoblación vivida en su lugar de origen, la ambición que impulsó su exilio voluntario – hay muchas explicaciones posibles. Pero incluso en las regiones de pioneros, este modo de pensar no debía ser el mayoritario. Lo más probable era que el principal promotor del desplazamiento, a quien habían seguido los primeros colonos y que sin duda estaba lleno de temor al fracaso, hubiera calculado de antemano el número de habitantes deseable para que el nuevo pueblo pudiera adquirir suficiente vigor y, simultáneamente, pudiera mantener a todos aquellos que se habían trasladado.

Si algunos pueblos preferían limitar la inmigración mediante medidas drásticas, los medios escogidos por los campesinos solían ser más amables.

En algunas ocasiones únicamente se requería un juramento: un juramento de fidelidad al señor en comunidades con franquicias poco desarrolladas; un juramento de respeto a las costumbres del pueblo y a la paz colectiva, realizado ante el alcalde y los regidores, en los pueblos más independientes; juramentos ante ambas personalidades en los casos intermedios. Estos juramentos sellaban la buena fe del recién llegado con respecto a la comunidad y lo convertían en un miembro más de la paz juramentada.

En otros lugares, unirse a un pueblo costaba algún dinero. El precio era meramente simbólico en el caso de Beaumont, en el Argonne,

donde estaba fijado en una moneda que debía pagarse al alcalde y otra a los magistrados. Era algo más gravoso en la Borgoña, donde no era raro que el derecho de admisión llegara a subir hasta una libra: ningún vagabundo sin blanca podía aspirar a formar parte del pueblo.

También era bastante usual que la admisión en la comunidad estuviera supeditada a la adquisición de una casa. Las leyes de Prisches, muy liberales, permitían disfrutar de las libertades del pueblo sin contar con una casa en la localidad; bastaba una «cuota de entrada» de doce denarios, pero este era un caso prácticamente excepcional. El nuevo habitante tenía que erigir una chimenea, lo que constituía una prueba de su deseo de estabilidad.

Por tanto, el tipo de hombre al que las comunidades aceptaban entre ellos era el *prud'homme*: un hombre con propiedades decidido a establecerse en el pueblo a largo plazo junto con sus descendientes. Algunos pueblos ponían el acento en la propiedad, mientras que otros otorgaban más importancia a las intenciones a largo plazo.

Excepto en algunas zonas de pioneros como Portugal, trasladarse a un pueblo no borraba el pasado y el recién llegado no conseguía que se limpiaran automáticamente todos sus pecados. En Prisches, al inmigrante delincuente que trataba de escapar a la justicia se le escoltaba fuera de la ciudad. Pero si se sometía a la justicia, podía beneficiarse de la ayuda de la comunidad. Las cláusulas que aparecen en las cartas de inmigración dejan traslucir un temor evidente ante la posible entrada de criminales habituales en el pueblo, del tipo de esos pintorescos carteles de «se busca» del *Far West*, aunque sin sus intenciones «militantes».

Elevar la cuota de entrada o alargar el período de prueba eran dos de los medios disponibles para limitar la inmigración o aplacar sus efectos. Lógicamente, las cartas que se proponían fomentar el crecimiento de la población, como las de Beaumont o Prisches, eran más liberales. En Picardía, donde el crecimiento demográfico –muy activo durante el siglo XII– limitó el interés por la inmigración, las condiciones eran menos asequibles, aunque numerosos obstáculos desaparecieron después de 1240, cuando el crecimiento natural decayó. El caso de Lombardía era similar, aunque el punto de inflexión se produjo más tarde. En los siglos XII y XIII la comunidad guardaba celosamente su independencia, se esforzaba por mantenerse cerrada a las influencias extranjeras y reservaba para sí el uso del territorio. En el siglo XIV, se hizo más abierta: después de un mes de residencia el forastero ya podía considerarse parcialmente asimilado y debía pagar un impuesto especial. Con el descenso demográfico de la segunda mitad del siglo XIV, cayeron todas las restricciones y al forastero se le permitía participar totalmente en la vida comunal sin ningún tipo de condición o restricción.

En el sur de Francia, la transformación tomó un rumbo opuesto, al menos con anterioridad a 1350: la laxitud del siglo XII dejó paso a actitudes más rígidas a finales del siglo XIII.

Así pues, cada comunidad contaba con los medios adecuados para regular el flujo migratorio de acuerdo con sus propios intereses, aunque no todas hacían uso de estos métodos. No debemos dejarnos engañar por las cartas que han llegado hasta nosotros. Es cierto que, de entre las cartas de Borgoña, sólo una acepta la inmigración completamente libre y que únicamente hay una carta de este tipo entre las procedentes de la zona de Toulouse, en la región de Gascuña. Pero en los pueblos sin cartas y, por lo tanto, sin franquicias, la inmigración estaba sujeta al capricho del señor, por lo que resulta difícil imaginar qué motivos podría tener para oponerse a adquirir nuevos súbditos. Al margen de los numerosos pueblos que tenían franquicias escritas, ¿cuántos eran los que ponían obstáculos a los candidatos a la inmigración? Muy pocos: sin contar las diversas cartas borgoñonas, sólo quince. Además, ¿acaso no era la petición de una cuota de entrada una forma de imitar a las ciudades? En cuanto al juramento de fidelidad a las franquicias, ¿no sería únicamente una reminiscencia del juramento al ayuntamiento de la ciudad?

No obstante, aunque en teoría no fuera tan difícil convertirse en un paisano como los demás, llevaba su tiempo ganarse la confianza de los demás miembros del pueblo e integrarse en la comunidad de hecho y no sólo de derecho. ¿Cuántos nuevos vecinos alcanzaron la dignidad de magistrados en los pueblos del norte? Ninguno llegó a ser cónsul en los pueblos cercanos a Béziers y muy pocos llegaron a consejeros. Los hombres que no tenían una cualificación especial, una pericia técnica (como, por ejemplo, los herreros en el siglo XII o los notarios y médicos en el siglo XIII), no tenían absolutamente ninguna oportunidad de contribuir al gobierno del pueblo. El *prud'homme* –no sólo el hombre honesto que cualquier vecino debiera ser, sino el genuino *prud'homme*, el hombre que era considerado digno de elección por sus conciudadanos– no podía ser alguien que había llegado a ser vecino tras inmigrar; tenía que haber nacido en el pueblo y, mejor aún, de un padre también nativo. El pueblo medieval estaba, pues, abierto para el recién llegado, pero era lento a la hora de conceder todos los derechos.

La autorización para emigrar

Admisión relativamente sencilla del recién llegado y libertad para partir: el permiso para emigrar era una de las franquicias que las negociaciones campesinas habían logrado obtener de sus señores. La comunidad únicamente pedía que el emigrante hubiera saldado sus deudas y que partiera como un hombre honesto. Durante el período de creci-

miento demográfico, el riesgo de quedarse escasos de vecinos que pagaran impuestos y de una consiguiente subida del nivel de las cargas que debían soportar los habitantes del pueblo que se quedaban era mínimo.

Sin embargo, la partida de un vecino planteaba más problemas para la comunidad de los que a primera vista parecen derivarse de las cláusulas que mencionan el asunto. Los individuos que abandonaban su localidad para trasladarse a un pueblo vecino mantenían sus bienes en el pueblo y dejaban que sus tierras fueran cultivadas por otro habitante, generalmente un pariente. Pero, ¿qué pasaba con quienes querían deshacerse de sus tierras? ¿Eran libres de vendérselas a un forastero?

De hecho, la partida de un vecino era poco más que un caso especial de una situación más general que se producía cuando una porción de tierra quedaba vacante debido al fallecimiento de un vecino que no dejaba herederos o al deseo de venderla de un habitante del pueblo. Sin duda, la comunidad deseaba limitar la incorporación de parcelas de tierra del pueblo al patrimonio de un forastero. Tanto la libertad individual como la solidaridad colectiva podían oponerse a ello.

Demasiado a menudo dirigimos nuestra atención a los impuestos –de *lods* [el impuesto de aprobación del señor] y ventas– recaudados con ocasión de la venta de una parcela de tierra. [Solemos interpretar estos impuestos como] los resultados de una lucha en la que el campesino, que estaba sometido a este impuesto sobre la transferencia de propiedades, intentaba reducirlo al mínimo, mientras que el señor, que era el auténtico beneficiario de esta carga, se resistía. No obstante, es posible que la realidad fuera más compleja. En Prisches, la situación era meridiana: el impuesto sobre la transferencia de una propiedad no existía entre convecinos, pero no estaba permitido vender una casa a un forastero. En cuanto a los elevados impuestos sobre las transferencias patrimoniales que se daban en otros lugares, no tenían por qué indicar que se trataba de una comunidad débil que sólo había logrado hacerse con unas franquicias muy pobres. Si estas cargas elevadas iban acompañadas de un derecho preferente de compra de tierras vacías entre vecinos, o del derecho a dejar esas tierras en barbecho durante un cierto tiempo antes de concedérselas a un forastero, como atestiguan algunas cartas de Picardía, ello se debía al triunfo de la solidaridad colectiva sobre la libertad del individuo y al hecho de que la comunidad había preferido no pelearse por la reducción del impuesto con el objeto de evitar la cesión de tierras potencialmente cultivables a forasteros. Así pues, las posibilidades que tenía el forastero de adquirir tierras en un pueblo, ya fuera libremente o con restricciones, son un buen rasero para medir el equilibrio existente entre el individualismo y el colectivismo. El individualismo predominaba en el sur, mientras que la comunidad era más fuerte en el norte y en la región de los Pirineos.

La comunidad rural –lo suficientemente fuerte como para defender su territorio frente a las incursiones de forasteros y, sin embargo, capaz de ofrecerle un sitio al forastero que lo solicitaba– no constituía, en modo alguno, un organismo frágil y a la defensiva. Su vitalidad, boyante a lo largo de los siglos XII y XIII, también se ponía de manifiesto en su capacidad de absorber las distintas clases de plebeyos que vivían en el territorio de la comunidad y que, en origen, no formaban parte integrante de ésta.

Durante el siglo XII, en algunas regiones se podía ser un campesino, un hombre libre que habitaba en el territorio del pueblo, y, sin embargo, no formar parte de la comunidad. Este era el caso de los trabajadores «huéspedes», trasladados allí por el señor con el objeto de cultivar las tierras más o menos vírgenes que estaban situadas en los confines del pueblo. En Picardía, hasta el 1230 aproximadamente, estos hombres estaban claramente excluidos de la comunidad y no participaban ni de sus estatutos jurídicos –aunque a veces se beneficiaban de sus precoces franquicias individuales– ni de sus cargas financieras, ni de su justicia. ¿A qué se debía esta segregación? El hecho de que habitaran fuera del pueblo propiamente dicho no era motivo suficiente, pues los habitantes de caseríos y otros asentamientos aún más aislados *sí* participaban de las franquicias del pueblo. Lo más probable es que esta exclusión de los trabajadores huéspedes guardara relación con una desconfianza original de los vecinos, algo envidiosos de la mayor libertad jurídica de la que disfrutaban estos huéspedes o de sus cargas financieras más bajas, y tal vez con cierta irritación provocada por el cultivo de tierras anteriormente incultas que la comunidad probablemente había pretendido reservar para sí[4].

A pesar de que en el siglo XII se les había negado los tribunales locales y de que, al principio, no se les permitía el acceso a las rozas campesinas, para mediados del siglo XIII, tras un lento proceso, la comunidad había terminado por absorber a estos huéspedes. Sólo aquellos a quienes sus tierras baldías les habían impedido participar de la prosperidad general se vieron segregados de forma permanente mediante discriminaciones sociales. Pasada la desconfianza inicial, la historia de las relaciones entre huéspedes y vecinos del pueblo se convierte en un relato de la ampliación de la comunidad.

La integración de siervos en la comunidad era un caso más espectacular, pues era también más general. [Abarcaba] no sólo a los descendientes de los *servi* carolingios quienes, en la mayoría de las regiones, formaban poco más que grupos residuales, sino también a

---

4.71 R. FOSSIER, *Chartes de coutumes en Picardie*, París, 1975.

los descendientes de todos aquellos que a lo largo del siglo XI se habían visto forzados a entablar relaciones de dependencia con un señor. Debido a su servidumbre real o personal, ya fueran siervos de nacimiento o por residir en una tierra considerada servil [las casas situadas en grandes latifundios podían ser calificadas de «libres» o «serviles»], su pertenencia a un señor los situaba claramente fuera de la comunidad. Basta con leer la carta más sencilla para apreciar la importancia que tenía el juramento para la cohesión del pueblo. La carta de Beaumont constituye un ejemplo caricaturesco, pues muestra cómo un acusado podía librarse de casi cualquier acusación sin presentar testigos, con sólo hacer un juramento. Aun cuando la comunidad rural podía extender precozmente ciertos derechos consuetudinarios a los hombres no libres que vivían en su territorio –un primer indicio del acercamiento de ambos grupos–, la comunidad seguía estando compuesta fundamentalmente por habitantes que estaban sujetos al poder señorial de forma global, no individualmente.

Aunque gozaba de menor predicamento entre los historiadores del siglo XIX que las franquicias de los municipios urbanos, el papel de las comunidades rurales afectaba a un número mucho mayor de gente. No es necesario dedicar mucho tiempo a las franquicias rurales; basta con subrayar el proceso por el cual las solidaridades rurales fueron borrando las diferencias jurídicas existentes entre los campesinos. Esto es especialmente patente en el caso de las comunidades con cartas similares a la de Lorris, donde se consideraba que una persona era libre tras haber residido en el pueblo durante un año, el mismo lapso de tiempo que llevaba integrar al recién llegado en la comunidad.

Aunque en algunas ocasiones este fenómeno no dejó rastro, no por ello podemos colegir que no existió. Los pueblos amurallados del sur se habían fundado con una población mixta, compuesta tanto de personas dependientes de varios señores como de siervos: en el siglo XIII, no obstante, todos ellos eran meros habitantes del pueblo. El proceso por el cual las categorías jurídicas fueron desdibujándose hasta acabar desapareciendo se explica fácilmente si atendemos a las especiales condiciones de las tierras fronterizas, tanto en España como en Alemania. Sin embargo, este proceso se dio en casi todas partes, generalmente para beneficio de los siervos no libres pero, algunas veces, también para desgracia de los libres. Sin necesidad de caer en el lirismo de los historiadores del siglo pasado, podemos, con todo, subrayar la originalidad de este período en el que las tensiones sociales eran tan débiles y en el que los hombres libres, en lugar de aferrarse a sus privilegios, encontraron más ventajosa la solidaridad vecinal que el antagonismo. Naturalmente, esta solidaridad tenía que manejarse en aras del bien común, pero esta es otra historia, que será objeto de un capítulo posterior [del libro de Bourin y Durand].

A medida que se abría a los «huéspedes» y daba la bienvenida y la libertad a los siervos, la comunidad afirmaba su identidad como un grupo de plebeyos, en el que se encontraban reunidos todos sus miembros. Los demás quedaban excluidos, incluyendo a los clérigos en el sur de Francia, como hemos visto en el capítulo sobre la solidaridad parroquial [en el libro de Bourin y Durand]. También los caballeros estaban excluidos.

A partir de mediados del siglo XII, este fenómeno era patente en Picardía, donde existía una distinción formal entre los habitantes del pueblo y los caballeros por lo que tocaba a la participación en prácticas colectivas. Guiadas, probablemente, por la influencia de los centros urbanos, algunas cartas llegaban al extremo de prohibir a los caballeros la entrada al pueblo excepto en tiempo de guerra con el objeto de que pudieran ir al castillo e, incluso en estas ocasiones excepcionales, sólo con la condición de que no desmontaran de sus caballos.

En el sur de Francia, no sabemos con seguridad si esta exclusión de los caballeros fue tan rigurosa desde el principio. En la época en la que podemos aspirar a lograr cierta precisión, hacia finales del siglo XIII, vemos que la situación de los caballeros ante la comunidad era diferente según los distintos casos.

Por lo que toca a la política agraria, los caballeros llevaban mucho tiempo excluidos de la regulación de los pastos comunes; sus tierras nunca estuvieron abiertas a la utilización colectiva como pastos. O, para ser más exactos, no lo estuvieron aquellas tierras que formaban parte de sus patrimonios desde hacía mucho tiempo, pues la comunidad solía esforzarse (con mayor o menor éxito) por conservar los derechos comunes sobre las tierras que los caballeros adquirieron más tarde. Sin embargo, nada indica que estuvieran privados de todo derecho de uso. Con todo, es imposible ofrecer una ley general para cuestiones fiscales: no todos los nobles escapaban a todas las obligaciones señoriales, algunos de ellos debían contribuir exactamente igual que los vecinos del pueblo.

En suma, los caballeros intentaron (y en su mayoría consiguieron) sacar provecho de una posición privilegiada que les permitía eludir las cargas que pesaban sobre la colectividad, alegando que ellos cumplían una función militar equivalente a todos los impuestos destinados a la defensa del pueblo.

También el grado de participación que alcanzaban en el gobierno de la comunidad era bastante variable. En los tribunales señoriales, alrededor de 1150, los caballeros y otros notables aparecen mezclados, todos ellos bajo el nombre de *prud'hommes*. Pero a principios del si-

glo XIII, la separación ya se había producido al menos en los pueblos de tamaño mediano; o bien los caballeros habían abandonado toda relación con la comunidad rural, o bien constituían un estamento aparte y elegían a su representante en el consejo de los tres o cuatro magistrados municipales que gobernaban el pueblo. En las aldeas más pequeñas, los caballeros eran con frecuencia los representantes del pueblo y asumían su dirección, ya fuera porque los plebeyos no contaban entre sus filas con personalidades lo suficientemente fuertes como para asumir este papel, o porque la conciencia de los plebeyos de estas pequeñas comunidades estaba muy poco desarrollada. De entre los pueblos grandes, que casi habría que considerar ciudades pequeñas, sólo unos pocos fueron capaces de convertir a los caballeros en gente «común», en meros electores de los cónsules (aunque siempre aparecían los primeros en las listas electorales) que, en ocasiones, se elegían a sí mismos, como hacían los demás notables del pueblo.

De este modo, la impresión general es que en la mayoría de los casos los caballeros estaban excluidos de la comunidad y que en la segunda mitad del siglo XIII esta exclusión se manifestaba sin ambages.

Si podemos fiarnos de los escasos indicios que nos han llegado de la vida cotidiana, parece que la separación social de caballeros y vecinos del pueblo se produjo con posterioridad a su separación institucional. Las formas de vida —e incluso el mobiliario— de un campesino y de un caballero rural apenas se distinguían; muchos hogares caballerescos se encontraban en el centro del pueblo. Es posible que la diferencia de sus indumentarias fuera algo mayor. En cuanto a los nombres que recibían las personas, que bien pueden funcionar como indicadores del modo en que un grupo social se veía a sí mismo en relación a los demás, siguieron una pauta estable hasta 1270 aproximadamente: alrededor de este año los títulos nobiliarios comenzaron a multiplicarse. A partir de entonces, se hizo imposible averiguar, con sólo leer el nombre de una persona, si se trataba de un caballero o de un campesino.

En las zonas del sur de Francia, donde las constricciones colectivas no se manifestaron tan temprano, es muy posible que el nacimiento de la solidaridad política en el seno del pueblo acelerara la aparición de este abismo social. Se trataba de una ocasión adecuada para que cada grupo definiera su personalidad, un grupo como noble y *fideles* [leales] a su señor y el otro como vecinos del pueblo, miembros de la comunidad. Es probable que el prestigio del consulado urbano disuadiera a la elite rural de cualquier deseo de unirse al rango de la nobleza, justo en el momento en que empezaba a ser muy difícil hacerlo.

¿Quién buscó esta separación? ¿Fueron los caballeros, que fundaban su identidad social en su diferencia respecto de los vecinos del

pueblo? ¿O acaso fueron los propios vecinos, que desconfiaban de aquellos individuos que estaban ligados por el homenaje no sólo al señor sino también a otros poderes, como los obispos, capítulos u otras instancias religiosas de quienes obtenían sus feudos? En esta sociedad tan constreñida por la fuerza de los juramentos, es muy probable que estos dos compromisos tan distintos se percibieran como incompatibles.

Había otros vecinos del pueblo que también estaban excluidos de la comunidad y que, al igual que los caballeros, habían establecido el mismo tipo de alianza con el señor: su *familia*, es decir, el grupo de sirvientes y funcionarios que eran responsables de los intereses de las propiedades del señor. Varios pueblos de Picardía situaban decididamente a estos individuos al margen de las prácticas comunes. En el sur, no era la *familia* del señor la que era objeto de anatema: la oveja negra eran los sirvientes de los eclesiásticos. El anticlericalismo reinante los convertía en enemigos de los intereses del pueblo.

La exclusión era la norma para los asuntos internos del pueblo. Sin embargo, el sentimiento de pertenencia a una misma colectividad rural era más fuerte que cualquier solidaridad de clase: el caballero y los vecinos estaban unidos en los conflictos que los enfrentaban, a todos juntos, con cualquier pueblo cercano. Si bien es probable que no afectaran a los señores, cuya posición social y económica era más elevada, no cabe duda de que los particularismos rurales animaban tanto a los caballeros como a los plebeyos, al menos durante los últimos años del siglo XIII.

En la mayor parte de Europa a mediados de la Edad Media, la historia de las solidaridades rurales es la historia de la paulatina toma de conciencia de estas solidaridades por parte de las poblaciones agrupadas en torno a un núcleo rural. Y este desarrollo de la conciencia se produjo en dos fases. Primero aparecieron las distinciones frente al mundo exterior: la definición de un territorio cuyo uso estaba reservado íntegra y exclusivamente para la comunidad. Este es, sin duda, el momento fundamental en el que el espacio se divide en células cuyos confines se van haciendo cada vez más nítidos. En la segunda fase, la noción clave de vecindad logró superar estas difererencias; la idea de vecindad permitió la incorporación a la colectividad de los inmigrantes recién llegados y de las personas que ocupaban una posición servil. Fue tanta la importancia que cobró esta percepción de los intereses comunes del pueblo, que terminó por conducir a una paradoja: a pesar del aumento de la segregación social de campesinos y caballeros, esta separación era menos fuerte que el sentimiento de pertenencia común a un mismo pueblo. En suma, el consenso del pueblo prevalecía sobre las tensiones disgregadoras.

12

LAS AMICITIAE [AMISTADES] COMO RELACIONES ENTRE ESTADOS Y PUEBLOS

Gerd Althoff

El establecimiento de alianzas bajo la forma general de un tratado de amistad no es en modo alguno una invención de la Edad Media. Ya en el período romano la gente reconocía la *amicitia* como un modo posible de regular las relaciones básicas con otros estados, incluidos los Estados clientes[1]. En otras palabras, la *amicitia* romana podía ligar y obligar también a partes de distinta condición. Como norma, no obstante, estaba dotada de obligaciones contractuales precisas. Además, los romanos otorgaban el título honorífico de *amicus populi Romani* [amigo del pueblo romano] principalmente a los jefes de Estado extranjeros que habían favorecido los intereses romanos. La propia Roma presumía de sus *amici Augusti* [amigos del emperador Augusto], que aún se dividían en distintas clases. Todas aquellas personas a las que se les permitía tener audiencia con el emperador recibían este título; estaba ligado automáticamente a ciertos cargos elevados[2]. En Roma, por tanto, podemos ver cómo se empleaba los lazos de *amicitia* tanto en política exterior como en interior para regular relaciones. Otro tanto puede afirmarse del Imperio bizantino, en el que la construcción de relaciones con otros estados basada en el modelo del parentesco es bien conocida. En el modelo bizantino de

---

1.7 Véase A. HEUSS, «Die völkerrechtlichen Grundlagen der römischen Außenpolitik in republikanischer Zeit», *Klio*, Beiheft 31 (1993), especialmente pp. 53-55, así como en general el *Reallexicon für Antike und Christentum* (1972), s. v. «Freundschaft».

2.8 Véase también B. PARADISI, «L''amicitia' internazionale nell'alto medio evo» en *Scritti in onore di Contardo Ferrini*, vol. 2, Pubblicazioni dell'Universita cattolica del S. Cuore, nuova ser., vol, 18, Milán, Vita e pensiero, 1947, pp. 178-225; W. FRITZE, «Die fränkische Schwurfreundschaft der Merowingerzeit. Ihr Wesen und ihre politische Funktion», *ZRG, GAbt* 71 (1954), p. 80.

La «familia de los reyes» también había lugar para el «amigo». El emperador bizantino Zenón, por ejemplo, adoptó al rey godo Teodorico como «hijo de armas» y se refería a él como su «amigo». No obstante, también lo llamaba *patricius* [el título que recibían quienes ocupaban una posición elevada en la corte imperial] y jefe supremo del ejército[3]. Así pues, vemos aquí una combinación de lazos basados en el parentesco, la camaradería y el señorío que aparacerá con frecuencia en la Edad Media, combinación que pone en juego un conjunto de elementos destinados a establecer tanto la igualdad como la subordinación de las partes. Está claro que en este tipo de contextos la etiqueta «amigo» no es simplemente una floritura retórica, sino que representa un título serio que expresaba una posición determinada legalmente. La academia está dividida por lo que respecta al grado de diferencia existente entre la comprensión antigua y la medieval de estas alianzas de *amicitia*[4]. A pesar de las innegables diferencias entre la concepción legal romana y la germánica, no parece haber motivos que justifiquen la asignación de un carácter excesivamente fundamental a estas diferencias. Desde el punto de vista del concepto más antiguo no parece haber base suficiente para justificar una explicación partidista de la *amicitia* medieval como una forma de relación derivada de raíces germánicas.

Teniendo en cuenta que tanto en la Edad Media como en la Antigüedad los lazos en forma de *amicitiae* aparecen tanto en la esfera de la política interior como de la política exterior, sería aconsejable presentar ejemplos de ambas esferas con el objeto de averiguar hasta qué punto la historia de este tipo de alianzas experimentó variaciones a lo largo del tiempo. Antes de comenzar, sin embargo, conviene mencionar algunas dificultades. Los estudios dedicados a los períodos merovingio [*ca.* 481-751] y carolingio [751-*ca.* 900], por poner un ejemplo, han demostrado que el término *amicitia* que aparece en las fuentes para describir ciertas relaciones, en modo alguno significa siempre lo mismo. De la misma manera, no se puede descartar una relación de *amicitia* por el mero hecho de que no aparezca explícita-

---

3.9 Véase A. ANGENENDT, *Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missiongschichte*, Arbeiten zur Frühmittelalterforschung, vol. 15, Berlín, de Gruyter, 1984, p. 9. Sobre el problema de la adopción en el Imperio bizantino en general véase F. DÖLGER, «Die 'Familie der Könige' im Mittelalter», en *Byzanz und die europäischen Staatenwelt*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964, pp. 43-45.

4.10 Véase Fritze, «Schwurfreundschaft», cit., pp. 87-89; A. M. DRABEK, *Die Verträge der fränkischen und deutschen Herrscher mit dem Papsttum von 754 bis 1020*, Viena, Böhlau, 1976, pp. 100-102; M. WIELERS, «Zwischenstaatliche Beziehungsformen im frühen Mittelalter. *Pax, Foedus, Amicitia, Fraternitas*», tesis doctoral, Universidad de Münster, 1959, pp. 83-85.

mente mencionada[5]. Gregorio de Tours [fallecido en 594], por ejemplo, describe la instauración de una amistad con la frase *fidem et caritatem promittere* [prometer fidelidad y devoción][6]. *Fides* y *caritas* comprenden, al parecer, las actitudes y conductas que cabe esperar de los amigos. En la descripción de Gregorio sustituyen al empleo del término *amicitia*, mas no por ello se refieren a otra cosa. Esta dificultad, que en modo alguno es exclusiva del ámbito de discusión del que aquí nos ocupamos, hace recomendable el uso de una red lo más amplia posible para pescar en el mar de las fuentes la mayor cantidad que se pueda de informes sobre alianzas, guardándonos de interpretar apresuradamente las distintas terminologías como signo de distintos tipos de alianzas y relaciones.

Gregorio de Tours ha narrado, con todo detalle e incluyendo el texto original, la firma en el año 587 de un tratado de amistad en el que participaron los reyes merovingios Gontrán y Childeberto, así como la reina Brunegilda[7]. *Caritates* (!) *studio*, es decir, el esfuerzo destinado a alcanzar la *caritas* mutua, reunió a los reyes; cada uno prometió a los demás *«fidem et caritatem puram et simplicem»* [«pura y simple fidelidad y devoción»]. Pero esto no es todo: dado que era el legado de Childeberto, a Gregorio se le confiaron las conclusiones del tratado, que él copió íntegra y literalmente en su narración, por lo que contamos con una perspectiva general de las múltiples disposiciones concretas que se llevaron a cabo en el curso de esta amistad juramentada. Los firmantes del tratado establecían, entre

---

[5.11] Sobre este problema fundamental de terminología en las fuentes véase [Fritze, «Schwurfreundschaft», cit., pp. 80-82, 90-92; R. SCHNEIDER, *Brüdergemeinde und Schwurfreundschaft: der Auflösungsprozess des Karolingerreiches im Spiegel der Caritas-Terminologie in den Verträgen der karolingischen Teilkönige des 9. Jahrhunderts*, Historische Studien, Heft 388, Lübeck, Matthiesen, 1964, pp. 86-88; 122-124; O. G. OEXLE, «Gilden als soziale Gruppen in der Karolingerzeit», en H. Jankuhn (ed.), *Das Handwerk in vor- und frühgeschichtlicher Zeit: Bericht über die Kolloquien der Kommission für die Altertumskunde Mittel- und Nordeuropas in den Jahren 1977 bis 1980*, vol. 1, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, p. 292]; sobre las diferentes formas de expresar las oposiciones en la Alta Edad Media véase K. Brunner, *Oppositionelle Gruppen im Karolingerreich*, Viena : Böhlau, 1979, pp. 14-16; P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le moyen-age latin*, París, J. Vrin, 1970 es una buena investigación de la terminología propia de la comunidad y el grupo; véase en especial la p. 66 y las páginas 191-192, donde aparecen ejemplos del uso del término *amicitia*.

[6.12] GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, ed. B. Krusch y W. Levison, *MGH, SSrM* I, 1 (1951; en lo sucesivo *HF*) IV: 17; IX: 16; IX: 20. Véase también Fritze, «Schwurfreundschaft», pp. 95-96 y *passim*.

[7.13] *HF*, IX: 20; véase A. M. DRABEK, «Der Merowingervertrag von Andelot aus dem Jahr 587», *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 78 (1970), pp. 34-41.

otras muchas cosas, la división del reino, los planes en caso de fallecimiento de una de las partes, el trato debido a los seguidores (*leudes*) de ambos reyes, que habían jurado lealtad a la otra parte, y los derechos de paso a través del territorio del otro. En otras palabras, es evidente que los firmantes de este juramento de amistad no sólo prometían mantener un cierto comportamiento general en el futuro, sino que también se plegaban a una regulación de asuntos concretos.

La discusión que mantuvieron los legados del rey Childeberto y los del rey Gontrán narrada por Gregorio demuestra que esta amistad juramentada también podía exigir una cierta actitud hacia terceras partes. Las negociaciones trataron, entre otras cosas, de la relación de ambos firmantes con la reina Fredegunda. Cada una de las partes sospechaba que la otra mantenía contactos con la reina Fredegunda que violaban el espíritu del tratado. Los legados también dsepacharon la petición de ayuda que Childeberto hizo a Gontrán con el objeto de conseguir su colaboración militar para expulsar a los lombardos de Italia. La solicitud fue rechazada, alegando que una plaga que asolaba Italia en aquellos momentos habría supuesto un peligro innecesario para las tropas de Gontrán. Finalmente, los legados debatieron una sugerencia de Gontrán a favor de la celebración de un sínodo general. Los legados de Childeberto querían saber las razones que respaldaban tal sugerencia, razones que Gontrán expuso sin lograr con ello convencer a la parte contraria.

Esta descripción detallada de la firma de un tratado de amistad, de sus contenidos y de la realidad de su cumplimiento, nos permite extraer numerosas consecuencias acerca de la naturaleza de la amistad juramentada merovingia, consecuencias que podrían ser válidas para otros tratados de los que las fuentes no nos proporcionan tantos detalles. Las amistades juramentadas, en efecto, poseen un carácter de tratado. Los tratados regulan, por una parte, asuntos concretos y, por otra, llevan consigo obligaciones que rigen de manera general y fundamental: a un amigo no le está permitido establecer lazos con los enemigos de su amigo. También da fe de esta costumbre la frase hecha *«amicus amicis, inimicus inimicis»* [«amigo de sus amigos, enemigo de sus enemigos»][8]. A un amigo se le puede pedir ayuda militar y sólo puede negarse en caso de tener razones de peso. Los amigos se reúnen en persona o a través de intermediarios para debatir materias de interés común. Los amigos, en última instancia, tratan a sus amigos o a sus legados con respeto, un detalle que Gregorio pone de manifiesto con el siguiente comentario: «después de finalizar la misa, el rey nos condujo hasta la mesa (*convivio nos adscivit*), que estaba

---

8 14 Véase L. WALLACH, «Amicus amicis, inimicus inimicis», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 52 (1933), pp. 614-615; Drabek, *Verträge*, cit., pp. 91-93.

repleta de platos y en la que reinaba mucha animación»[9]. Este detalle no es en modo alguno superfluo, como queda probado por los numerosos casos en los que un comportamiento insultante transformó una *amicitia* en una *inimicitia* [enemistad][10].

En un ejemplo procedente de comienzos del siglo VII que, a través del relato de Pseudo-Fredegario, nos ha llegado con cierto detalle, podemos apreciar muy bien las situaciones que daban lugar a tales tratados de amistad y comprobar que estos pactos bien podían incluir a un amplio círculo de personas. Tras la muerte del rey Dagoberto (639), el mayordomo franco Pipino (el Viejo) y otros *duces* [caudillos militares del reino merovingio de Austrasia] de Austrasia decidieron en un *unanimis conspiratio* [acuerdo por unanimidad] apoyar al rey Sigiberto. Para llevar esto a cabo,

> Pipino y Chuniberto [el arzobispo de Colonia] decidieron una vez más preservar firmemente y para siempre su alianza de amistad tal como había surgido cuando se ligaron el uno al otro mediante los vínculos de la amistad. Acordaron mantener la amistad con los notables de Austrasia por tiempo indefinido poniéndolos de su parte a través de un comportamiento diestro y afable y de un gobierno benévolo[11].

En otras palabras, una situación explosiva –a saber, la división del reino– impulsó a los grandes magnates a asegurar la base de su acción política común mediante la renovación de su *amicitia* y los condujo a extender los vínculos de amistad hasta incluir a sus *leudes*, sus seguidores, a quienes trataron con suavidad y benevolencia porque necesitaban desesperadamente su apoyo.

Cabe suponer que esta conducta no dejaba completamente al margen las diferencias de autoridad entre el mayordomo y el arzobispo por un lado y sus seguidores por el otro. Este ejemplo muestra más bien el nivel de flexibilidad que podía alcanzar el uso del instrumento del pacto de amistad en una situación precaria, a través, precisamente, de la superposición de los planos de la camaradería y el señorío. Las consecuencias que se derivaban del hecho de que los «seguidores» fueran al mismo tiempo los «amigos» de su señor, merecerán una ulterior consideración. En cualquier caso, la duradera influencia que tenían estas alianzas de amistad en las estructuras políticas de la Austrasia del siglo VII queda demostrada por el hecho de que Grimoaldo,

---

[9,15] *HF*, IX: 20.

[10,16] Véase, por ejemplo, el caso discutido más abajo acerca de los ciudadanos de Tours (n. 13) o el príncipe moravo Svatopluk (notas 33-36).

[11,17] *Fredegarii et aliorum Chronica*, ed. B. Krusch, *MGH*, *SSrM* 2 (1888; en adelante Fredegario), IV: 85.

El hijo de Pipino, encontrándose en una situación difícil tras la muerte de su padre, estableció un pacto de alianza con Chuniberto de Colonia, el amigo de su padre[12]. En este contexto, Grimoaldo consiguió hacerse con la herencia de su padre.

En un texto de Gregorio de Tours en el que se narra una prolongada contienda entre dos parientes en Tours, aparece una *amicitia* que surge de otras causas y sirve a un propósito diferente. Tras la larga pelea, se alcanzó finalmente un compromiso entre ambas partes, en el contexto de un procedimiento judicial y después de que la contienda ya hubiera dejado tras de sí más de una muerte. Este compromiso, sin embargo, a pesar de estar reforzado por un juramento, no duró demasiado tiempo, como Gregorio se ve obligado a reconocer y narrar en un libro posterior: «Sichar estableció con Chramnesindo [el adversario de Sichar en la contienda] una amistad muy estrecha, a pesar de que Sichar había matado a los parientes de Chramnesindo. Tan grande era su amor que a menudo comían juntos y dormían en la misma cama»[13]. Sin duda, en Tours se había hecho un esfuerzo para apuntalar la paz alcanzada a través del pacto de amistad tras la contienda. Sin embargo, los planes fracasaron, pues Sichar hizo enfadar a su amigo en un banquete con un torpe comentario acerca de que la riqueza del otro procedía de su aceptación del *wergeld* [indemnización] recibido por la muerte de sus parientes. Chramnesindo, a quien se le había hecho recordar su vergüenza, respondió abriéndole la cabeza en dos a Sichar con su espada. A pesar de este final, la historia constituye una prueba importante para conocer el tipo de situación en el que solía emplearse la alianza de amistad en la Alta Edad Media. Este caso particular demuestra claramente que no se trataba de un asunto de sentimientos subjetivos, sino de un contrato destinado a asegurar un cierto tipo de comportamiento. Tal vez la propia situación, bastante grotesca desde un punto de vista moderno, en la que dos antiguos enemigos mortales terminan compartiendo lecho y comida, pueda dar una idea del carácter vinculante de este tipo de *amicitia*.

12.18 *Ibid.*, IV: 86.

13.19 *HF* VII: 47, IX: 19 (el pasaje citado); cfr. sobre este famoso episodio J. P. BODMER, *Der Krieger der Merowingerzeit und seine Welt: eine Studie über Kriegertum als Form der menschlichen Existenz im Frühmittelalter*, Geist und Werk der Zeiten, vol 2, Zurich: Fretz & Wasmuth, 1957, pp. 42-43; R. WENSKUS, «Amt und Adel in der frühen Merowingerzeit», *Mitteilungsheft des Marburger Universitätsbundes 1959* (Marburg, 1959), pp. 40-56; F. IRSIGLER, *Untersuchungen zur Geschichte des frühfränkischen Adels*, Rheinisches Archiv 70, Bonn, Rohrscheid, 1969, pp. 178-179; H. GRAHN-HOEK, *Die fränkische Oberschicht im 6. Jahrhundert: Studien zu ihrer rechtlichen und politischen Stellung*, Vorträge und Forschungen, Sondeband 21, Sigmaringen, Thorbecke, 1976, pp. 101-103.

Los ejemplos tratados más arriba deberían bastar como indicación de los contextos en los que se empleaba las alianzas de *amicitia* durante el período merovingio. No obstante, es importante añadir que los reyes merovingios también establecían *amicitiae* con gobernantes extranjeros o les ofrecían este tipo de pactos. Un caso bien documentado es el de una *amicitia* francolombarda bajo el reinado de Clotario II, de los años 617/618. De esta *amicitia* se decía que había sido el resultado de los sobornos de los consejeros francos y del rey. Se trataba de una *amicitia perpetua* [amistad perpetua] juramentada que reemplazó al pago de tributo por parte de los lombardos[14]. En consecuencia, el pago de tributos y la *amicitia* se excluían mutuamente.

Los primeros carolingios hacían un uso semejante del instrumento de la *amicitia* que buscaba regular sus relaciones con los gobernantes extranjeros. Al parecer, inmediatamente después de su subida al trono en 751, el rey Pipino se esforzó por lograr una alianza de amistad con el emperador bizantino Constantino V. El emperador bizantino envió una embajada al carolingio; los emisarios entregaron gran cantidad de presentes y cada una de las partes prometió amistad mutua y lealtad (*amicitias et fidem*) a la otra. Fredegario, no obstante, añade por su cuenta el siguiente comentario: «No sé cómo esta amistad que se habían prometido el uno al otro no tuvo efectos después de todo»[15].

Los investigadores han discutido largamente acerca del carácter de la alianza entre los carolingios y los papas, alianza que se estableció por primera vez con el pacto de Pipino con el papa Esteban II en 754. Este debate ha continuado hasta la fecha actual. Después de que Wolfgang Fritz describiera el tratado de 754 como una amistad franca juramentada y de que Anna Drabek le atribuyera un carácter de alianza de *amicitia* sin rasgos específicamente germánico-francos, Arnold Angenendt llamó la atención sobre la relación de *compaternitas* [parentesco espiritual] que el papa había establecido con el rey carolingio cuando se hizo cargo del sacramento de cofirmación de los hijos de Pipino[16]. De esta forma, se formó un parentesco espiritual parecido al del padrinazgo entre el papa y el rey franco, un tipo de relación que derivaba del modelo bizantino basado en la estricta igualdad entre las partes. Según Angenendt, ésta era la base de su vinculación. Cada una de estas interpretaciones divergentes puede apelar a las fuentes medievales y a la terminología que en ellas se emplea. Tal

---

14.20 Fredegario, IV: 45.

15.21 Fredegario, *Continuationes*, c. 40.

16.22 Véase W. Fritze, *Papst und Frankenkönig. Studien zu den päpstlich-fränkischen Rechtsbeziehungen von 754-824*, Sigmaringen, Thobercke, 1973, pp. 63-65; Drabek, *Verträge*, cit., pp. 13-15; A. Angenendt, «Das geistliche Bündnis der Päpste mit den Karolingern (754-796)», *Historisches Jahrbuch* 100 (1980), pp. 32-35.

que las distintas lecturas de esta forma de alianza epocal sean el reflejo del problema, en absoluto despreciable, de su interpretación y evaluación medievales que, posiblemente, no estaba claro ni siquiera para las propias partes firmantes del tratado. Para nuestros propósitos, la cuestión de mayor relevancia en este caso es la de que, para asegurar las relaciones francas con el papado, hacía falta emplear formas que eran habituales en el contexto de los lazos privados, ya fueran de parentesco espiritual o de amistad. Es importante señalar que la yuxtaposición de distintos tipos de lazos no era en modo alguno algo forastero, de modo que no hay por qué ver la amistad y la *compaternitas* como alternativas excluyentes.

En cuanto al período de Carlomagno [768-814] y Luis el Piadoso [814-40], puede aplicarse el mismo esquema que en el período de Pipino. Einhard [fallecido en 840] cuenta cómo Carlomagno «incrementó la fama de su Imperio mediante alianzas de amistad con muchos reyes y pueblos»[17]. En este contexto puede identificarse los nombres del rey Alfonso de Galicia y Asturias; los reyes de Irlanda; Harun al Raschid; y tres emperadores bizantinos. Luis el Piadoso renovó la amistad con los emperadores bizantinos nada más ascender al trono; la amistad quedó reforzada más adelante en varias ocasiones a través de misiones embajatorias. Otras misiones similares reforzaron los vínculos de amistad con los papas con ocasión, por ejemplo, de la elección de un nuevo pontífice[18].

En otras palabras, la alianza de amistad se reservaba, durante el período carolingio, para ciertas relaciones entre gobernantes –reyes y emperadores extranjeros, además de los papas–. Esta conclusión es muy importante, puesto que la situación cambió en el período carolingio tardío. Apenas tenemos documentos que informen acerca de que los reyes carolingios de las primeras épocas establecieran alianzas de amistad con sus propios súbditos. No obstante, es digno de mención el título *amicus regis* [amigo del rey] con el que, en este periodo, se honraba a algunos de los hombres de confianza del gobernante. Tres años antes de su muerte, Carlomagno dividió sus bienes en presencia de amigos y sirvientes (*coram amicis et ministris*) y les encargó que velaran por el cumplimiento de los términos de la división tras su muerte. A dos miembros de la aristocracia imperial de la época de Luis el Piadoso también se les describe como *primus de*

17.23 Einhard, *Vita Karoli Magni*, ed. O. Holder-Egger, *MGH SSrG* (1991), *ca.* 16: 19.

18.24 Véase FRITZE, *Papst und Frankenkönig*, cit., pp. 15-17; sobre la reanudación de la amistad con el emperador bizantino véase B. SIMSON, *Jahrbücher des Fränkischen Reiches unter Ludwig dem Frommen*, Jahrbucher der deutschen Geschichte, vols. 7-8, Leipzig, Duncker & Humblot, 1874-1876, 1: 30-32.

amicis regis [los primeros de entre los amigos del rey] o como *regalium primus amicorum* [los primeros de entre los amigos reales][19]. La *Vida* de Sturm, abad de Fulda, cuenta que el rey Pipino perdonó al abad una transgresión y le concedió su gracia y su amistad. La *Vita* describe la relación entre el rey y el abad como *pacati firmiterque in amcitia fundati* [pacífica y firmemente basada en la amistad][20]. Es posible discutir acerca del tipo de relación con el rey que subyace tras estas fórmulas –hay que mencionar el posible paralelismo que tal vez se diera en el caso de otros títulos honoríficos[21]–, pero la conclusión fundamental permanece, a saber, que la forja de alianzas formales de amistad por parte de los reyes tanto en el período merovingio como en el carolingio únicamente tenía lugar en el interior del círculo de los gobernantes extranjeros y los papas. Al igual que un tratado de amistad entre dos gobernantes excluía el pago de tributos, también una relación de subordinación excluía la *amicitia.*

La modificación de esta situación durante el transcurso del período carolingio refleja, muy probablemente, la creciente influencia de la aristocracia sobre los reyes carolingios. Esta influencia era, en buena medida, el resultado de la crisis que creó la propia casa carolingia, pues la estabilidad y la cohesión de la familia se quebró en cuestiones relacionadas con el rango y la herencia de los hijos de Luis el Piadoso[22]. No es casual, pues, que fueran los propios hijos de Luis el Piadoso quienes trataran de restablecer y reafirmar sus relaciones fraternales vinculándose entre sí con juramentos recíprocos, esto es, estableciento amistades juramentadas al igual que lo habían hecho los miembros de la casa merovingia. Es muy conocido uno de los primeros casos de este tipo de amistad jurada, los Juramentos de Estrasburgo que se hicieron mutuamente en 842 Luis el Germánico y Carlos el Calvo: «Por el amor de Dios y por la salvación del pueblo cristiano y de nosotros mismos, me gustaría comportarme con mi her-

---

19.25 Véase Schneider, *Brüdergemeinde*, cit., pp. 87-88; véase también Brunner, *Oppositionelle Gruppen*, cit., pp. 29-31.

20.26 Eigil, *Vita Sancti Sturmi. Die Vita Sturmi des Eigil von Fulda. Literatur-kritisch-historische Untersuchung und Edition*, ed. P. Engelbert, Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hesen und Waldeck 29, Marburg, N. G. Elwert, 1968, cap. 18.

21.27 Véase en general H. WOLFRAM, *Intitulatio I: Lateinische Königs- und Fürstentitel bis zum Ende des 8. Jahrhunderts*, MIÖG Ergänzungsband 21, Viena, Böhlau, 1967; y H. Wolfram (ed.), *Intitulatio II: Lateinische Herrscher- und Fürstentitel im 9. und 10. Jahrhundert*, MIÖG Ergänzungsband 24, Viena, Böhlau 1973, véase también Brunner, *Oppositionelle Gruppen*, cit., pp. 27-29.

22.28 Véase F. L. GANSHOF, «Am Vorabend der ersten Krise der Regierung Ludwigs des Frommen. Die Jahre 828 und 829», *Frühmittelalterliche Studien* 6 (1972), pp. 39-41; Brunner, *Oppositionelle Gruppen*, cit., pp. 109-111.

mano Carlos como uno debe comportarse de derecho con su hermano, con la condición de que él haga lo mismo por mi; y no estableceré ningún acuerdo con Lotario que pueda redundar en perjuicio suyo»[23]. Las fuentes caracterizan esta y las siguientes alianzas juramentadas entre hermanos carolingios de todas las formas que permite el abanico terminológico del que hemos tratado hasta aquí: pueden denominarse *pax*, *foedus*, *amicitia*, entre otros términos[24]. No hay razón para dudar del hecho de que estas alianzas estuvieran destinadas a reforzar los lazos de parentesco mediante la superposición de los vínculos de camaradería y amistad.

Aunque resulte sorprendente, parece que no fueron los propios hermanos quienes impulsaron esta alianza fraternal. El historiador Nitardo, descendiente él mismo de la casa carolingia, describe con detalle las razones que subyacían tras la alianza carolingia jurada en Estrasburgo. Según Nitardo, el hermano mayor, Luis, declaró ante el *populus* [en este contexto: hombres importantes] reunido de ambos hermanos, entre otras cosas, que «puesto que creemos que dudáis de nuestra firme lealtad y nuestro imperecedero amor fraterno, hemos decidido prestar este juramento entre nosotros ante vuestros ojos»[25]. La mera participación de estos magnates en el juramento muestra que la influencia de los seguidores sobre ambos hermanos que deja traslucir esta afirmación no era mera ornamentación retórica. De hecho, los magnates juraron retirar el apoyo a su señor si éste rompía su juramento. Esta promesa no vinculaba directamente a los magnates con la alianza, pero sí los situaba en posición de guardianes, lo cual venía a ser prácticamente lo mismo. El papel de guardián, lógicamente, sólo podía tener éxito si existía la suficiente solidaridad entre los magnates como para permitir una actuación común.

El ejemplo del Tratado de Coulaines, que Carlos el Calvo firmó con los magnates de su reino en 843, pone de manifiesto lo habitual que era que la gente hiciera uso de las formas de alianza basadas en la camaradería o la amistad durante la crisis del Imperio carolingio[26]. El propio Carlos describió en un largo relato los acontecimientos que lo llevaron a establecer el tratado: fueron sus seguidores, tanto los laicos como los eclesiásticos, quienes establecieron una alianza de

---

23 29 Véase Nitardo, *Historiarum Libri III*, ed. E. Müller, *MGH*, *SSrG* (1907; en adelante Nitardo), III, 5: 36.

24 30 Véase Schneider, *Brüdergemeinde*, cit., pp. 178-80, con una lista de los términos usados en las fuentes.

25 31 Nitardo, III, 5: 35.

26 32 Véase *Capitularia regum Francorum*, ed. A Boretius, *MGH*, Legu, sectio II (1883-97), 2, núms. 254: 253 ; sobre la interpretación, véase sobre todo P. CLASSEN, «Die Verträge von Verdun und Coulaines 843 als politische Grundlagen des westfränkischen Reiches», *HZ* 196 (1963), 1-3.

amistad entre sí (*in pacis concordia et vera amicitia copularent*), y lo hicieron por el bien del reino y de su rey. Pero Carlos se unió a la *amicitia* (*sociam et comitem fore tota devotione spospondimus*) y ordenó redactar un documento que todo el mundo debía firmar. Contenía seis secciones de disposiciones cuya misión era preservar el *honor* [dignidad y estima] de todas las partes. Desde nuestro punto de vista moderno, las disposiciones individuales carecen absolutamente de la concreción necesaria, como muestra la frecuente adición de la palabra *debitus* (*a*, *um*) [debería] a las formas estipuladas de comportamiento. En cualquier situación dada, siempre se podía discutir qué era lo obligado y qué era lo que convenía al *honor* de las partes[27]. Pero lo que está claro es que el tratado pretendía prevenir que aquellos que tenían conexiones especiales con el gobernante ejercieran sobre él una influencia perjudicial. El tratado mencionaba lazos (*coniunctiones*) de parentesco (*consanguinitas*), camaradería (*familiaritas*) y amistad (*amicitia*), lazos que podían atentar contra la justicia, la dignidad del nombre real y la imparcialidad del rey. En otras palabras, esta amistad que abarcaba a *todos* los magnates y al rey estaba destinada a proteger la paz del daño que le podía ocasionar el parentesco y la amistad del rey con ciertos grupos o partes. Al igual que en el relato de Nitardo de los acontecimientos que condujeron a los Juramentos de Estrasburgo, el papel activo que jugaron los magnates en Coulaines resulta sorprendente. La diferencia estriba en que en Coulaines, los magnates organizaron entre sí una alianza de *amicitia* antes de dirgirse al gobernante, mientras que en Estrasburgo primero provocaron una alianza entre los reyes para después actuar como garantes de ésta, sin establecer ninguna alianza entre ellos (Nitardo, al menos, no menciona ninguna alianza de este tipo).

No es este el lugar apropiado para decidir si juicios tan concisos como «Le roi est descendu de son thrône» [«el rey descendió de su trono»], o «ein bedeutsamer Abstieg für die Monarchie» [«esto significó un notable retraso para la monarquía»][28] se adecuan o no a la realidad histórica del Tratado de Coulaines. También se puede argumentar que el tratado representaba un esfuerzo por excluir el capricho de las relaciones

[27.33] Esta percepción de la inherente ambigüedad que caracteriza estas disposiciones está aún ausente en la Alta Edad Media, como hace patente el uso del término *honor* en el Tratado de Constanza de 1153 entre el papa Eugenio III y Federico Barbarroja: *Die Urkunden Friederichs I*, ed. H. Apelt, *MGH*, Diplomata regum et imperatorum Germaniae 10, 1 (1975), núms. 51, 52.

[28.34] Véase Classen, «Verdun und Coulaines», cit., p. 26, donde aparece la frase «bedeutsamer Abstieg» [«gran contratiempo»] y se menciona la cita similar que aparece en F. Lot y L. Halphen, *Le Règne de Charles le Chauve (840-877)*, Bibliotèque de l'Ecole des hautes Etudes. Sciences historiques et philologiques. 175 fasc., París, H. Champion, 1909, vol. I, p. 96.

los prohombres con el rey mediante la creación de un círculo de personas dedicadas a la cooperación en función de ciertos principios –principios procedentes del arsenal de las alianzas de camaradería o amistad.

Al igual que la crisis del Imperio carolingio que tuvo lugar bajo el mandato de Luis el Piadoso produjo alianzas basadas en la camaradería y la amistad, así también la prolongada crisis del Imperio provocó alentó la firma de alianzas de amistad en los niveles más dispares. Algunos miembros de la casa carolingia trataron de crear o de asegurar concordias fraternales o de parentesco mediante el establecimiento de alianzas de amistad[29]. Curiosamente, estas alianzas no se limitaban a la celebración de encuentros, prestación de juramentos y negociaciones políticas, sino que además demostraban y «publicitaban» sus intenciones amistosas a través de asociaciones concretas. Las fuentes tratan este tipo de pactos como sigue:

> la sagrada y honorable unidad de los hermanos sobrepasa todas sus nobles características. Pues siempre toman sus comidas juntos y lo que uno de ellos tiene de valor, se lo da al otro con amor fraternal. Comen y duermen en la misma casa; manejan los asuntos públicos con la misma unanimidad que sus asuntos privados; y ninguno pide al otro nada que no crea que pueda ser también útil y provechoso para él[30].

En la práctica, sin embargo, las asociaciones de paz de los carolingios incluían también a sus seguidores, con quienes «para ejercitar el cuerpo» entablaban juegos militares: «merecía la pena verlos por los elevados sentimientos y el decoro que reinaba. Pues ni uno sólo de entre la gran multitud y de entre los distintos pueblos reunidos se atrevía a infligir un daño o a insultar a otro, como suele ocurrir en los grupos pequeños e incluso entre conocidos»[31]. Vemos aquí cómo se practicaba la «amistad» en un sinfín de situaciones diversas. Al mismo tiempo, esta descripción esclarece qué es lo que podía poner en peligro la paz en la Edad Media: cuando un gran grupo de hombres armados se encuentran reunidos en un mismo lugar es corto el trecho que separa una fanfarronería o una discusión exaltada de la violencia armada[32].

---

29 35 Véase la comparación de estos casos en Schneider, *Brüdergemeinde*, cit., pp. 178-180.

30 36 Nitardo, III, 6: 37-8.

31 37 *Ibid.*, 38.

32 38 Con frecuencia las fuentes medievales hablan de la provocación como causa de conflicto, por ejemplo, en referencia a las frecuentes disputas armadas que tuvieron lugar cuando los ejércitos germanos se quedaron en las ciudades italianas. Hincmaro de Reims explica con toda justificación en *De ordine palatii* que el consejero debía abstenerse de cualquier tipo de provocación con discursos levantiscos: Hincmaro, *De ordine palatii*, ed. y trad. Th Gross y R. Schieffer, *MGH. Fontes iuris Germanici antiqui* 3 (1980), ca. 31: 86.

Las fuentes también informan acerca de alianzas de amistad en contextos en los cuales los investigadores de generaciones anteriores solían establecer diferencias de Estados-nación. Por ejemplo, la relación entre Svatopluk de Moravia, el fundador del que se dio en llamar «Gran Imperio de Moravia», y los señores carolingios y francos está marcada por lazos de camaradería/amistad[33]. Svatopluk y Arnulfo, el bastardo carolingio que más tarde sería emperador, estaban ligados por el vínculo de *compaternitas*. Svatopluk fue quien sostuvo al hijo de Arnulfo, también ilegítimo, en la pila bautismal. El hijo –nos referimos aquí al que más tarde sería el rey Zwentibold de Lorena– recibió incluso el nombre de su padrino[34]. En cambio, el margrave de Austria, Aribo, estableció una alianza de amistad con Svatopluk cuando se sintió amenazado por sus adversarios bávaros. En tal situación, no dudó en entregar a su propio hijo como rehén a Svatopluk para garantizar la continuidad de la alianza[35]. Tal vez este detalle pueda servir como indicativo del carácter contractual de estos acuerdos y de la gran distancia que media entre esta *amicitia* y la moderna comprensión de la palabra «amistad».

En el caso de estas alianzas, también estamos en posición de alcanzar una visión general de su preservación, o su violación, en el contexto de la confrontación política. Cuando los oponentes del margrave Aribo lo expulsaron de su cargo, Svatopluk no dudó en acudir a prestar ayuda militar y a expulsar a los enemigos de su amigo. Curiosamente, los adversarios vencidos de Aribo huyeron buscando la protección de Arnulfo de Carintia, con quien Svatopluk estaba ligado por el lazo de la *compaternitas* del mismo modo que lo estaba con el margrave Aribo. Svatopluk recordó inmediatamente a Arnulfo la relación que los unía y le pidió en forma de ultimátum que observara el comportamiento adecuado. «Estás apoyando a mis enemigos», declaró a través de sus legados a Arnulfo, «y si no los echas, no tendrás a nadie, ni siquiera a mí, que esté en paz contigo». Cuando Arnulfo rechazó esta demanda, Svatopluk inició una enconada contienda con su *compater* que duró muchos años y estuvo marcada por el resentimiento[36].

33.39 Sobre lo siguiente, véase G. ALTHOFF, «Zur Bedeutung der Bündnisse Svatopluks von Mähren mit Franken», en *Symposium Methodianum: Beiträge der internationalen Taugung in Regensburg (17. Bis 24. April 1985) zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Method*, ed. K. Trost *et al.*, Selecta Slavica 13, Neuried, Hyeronimus, 1988, pp. 13-21.

34.40 Regino de Prüm, *Chronicon. Cum continuatione Treverensi*, ed. F. Kurze, *MGH, SSrg* (1890: en adelante Regino), a. 890, 134.

35.41 *Annales Fuldenses* (*Cont. Ratisbonensis*), ed. F. Kurze, *MGH, SSrG* (1891), a. 884, 111.

36.42 *Ibid.*, 112; cfr. también Angenendt, *Kaiserherrschaft und Königstaufe*, cit., p. 243.

Aproximadamente en la misma época, cuando se trataba de integrar al normando Godefrido en el Imperio franco, se habló de alianza, padrinazgo y lazos de parentesco. El emperador Carlos III [Carlos el Gordo, fallecido en 888] fue padrino del normando después de haber firmado un tratado con él en Elsloo que sus contemporáneos consideraron vergonzoso. Parece ser que Carlos no sólo cedió condados y feudos a Godefrido sino que también le dio una gran cantidad de oro y plata, lo que fue interpretado por sus contemporáneos como un pago de tributos. Resulta fascinante advertir cómo las distintas fuentes presentan esta situación de maneras muy diferentes. En la recensión de Regensburg de los *Anales de Fulda* se lee acerca de los acontecimientos que siguieron al bautismo: «permanecieron allí juntos alegremente durante dos días; luego, después de que nuestros rehenes hubieran regresado de los fuertes, también él fue enviado a casa con grandes regalos. Los regalos eran de este tipo: 2.080 libras o algo más de oro y plata, calculando la libra a 20 *solidi*»[37]. Hallamos, una vez más, una referencia al alegre compañerismo que, por así decirlo, servía para manifestar un comportamiento amistoso. Y si lo que pagó Carlos III no era un tributo, entonces se trataba de auténticos regalos imperiales[38].

Un año después de su bautismo, Godefrid estableció una alianza (*foedus*) con Hugo, hijo de Lotario II y adversario de Carlos III. En el curso de esta alianza, Godefrid se casó con la hermana de Hugo, Gisla. Las fuentes indican el propósito de esta alianza con la frase «envalentonado por este acuerdo, el propio Hugo trató de situar el reino de su padre bajo su control»[39].

Regino de Prüm describe con exquisito detalle cómo actuaron Hugo, Godefrido y, en respuesta a sus acciones, Carlos III. Aunque pasemos por alto la egoísta motivación que Regino atribuye a los protagonistas de la narración, podemos afirmar lo que sigue: la alianza y el parentesco de Hugo con Godefrido desembocó en una petición de ayuda militar que Godefrido estuvo al parecer dispuesto a prestar en contra de su padrino Carlos. Por otra parte, el padrinazgo no impidió a Carlos III asesinar traicioneramente a Godefrido tras haber oído hablar de los «astutos ardides y las conspiraciones de sus intrigas» (*callida machinamenta et factionum conspiratio-*

37.43 En *Annales Fuldenses (Cont. Mogunt.)*, a. 882, 99 se habla de modo difamatorio del pago de un supuesto tributo; por el contrario, en el *Cont. Ratisbonenis*, a. 882, 108-9 se interpreta como un regalo.

38.44 Una valoración de estos acontecimientos aparece en H. KELLER, «Zum Sturz Karls III», *Deutsches Archiv* 22 (1966), pp. 333-384, especialmente 336-338; Angenendt, *Kaiserherrschaft und Königstaufe*, cit., pp. 260-262.

39.45 *Annales Fuldenses (Cont. Mogunt.)*, a. 883, 100.

nes)[40]. Así pues, siempre conviene recordar que los lazos de parentesco, al igual que los lazos de camaradería o amistad, representaban alianzas prácticas que podían llegar a romperse cuando le resultaba ventajoso a una de las partes.

Las alianzas de amistad durante este período, sin embargo, no se producían exclusivamente entre señores laicos. También tenemos información de la época procedente de fuentes muy distintas sobre alianzas firmadas por varios obispos que, por cierto, poseían importantes señoríos laicos. Este es el caso de Salomón de Constanza, Hatton de Maguncia y Dado de Verdún[41]. Los dos primeros en particular ejercieron una influencia política dominante durante el reinado de Luis el Niño [fallecido en 911]. En primer lugar, tenemos un informe pormenorizado de la íntima alianza de amistad que unía a estos dos hombres, procedente de una fuente del siglo XI, a saber, las «Historias del Monasterio de Saint Gall» de Ekkehard IV[42]. En el relato de Ekkehard predominan las historias anecdóticas acerca de la colaboración de ambos obispos, historias que únicamente nos proporcionan algunas pistas escuetas sobre la dimensión política de su alianza. No obstante, las anécdotas no carecen de valor, pues revelan rasgos individuales de esos obispos –algo que, como es sabido, es bastante inusual en las fuentes de la Alta Edad Media. Ambos hombres, escribió Ekkehard, manejaban su alianza (*sodalitas*) de acuerdo con un precepto muy curioso: «acostumbraban a intentar engañarse mutuamente mediante astucias de palabra o acto siempre que tenían ocasión»[43]. Ekkehard también describe cómo tenían lugar algunos de estos engaños. Con ocasión de un viaje a Italia, Hatton confió todas sus riquezas a su amigo con la orden de entregarlas para la salvación de su alma en caso de que muriera. Salomón difundió el rumor de que Hatton había fallecido y, acto seguido, mandó fabricar con estas ri-

---

40.46 Regino, a. 885, 123-4; cfr. H. NEIFEIND, «Verträge zwischen Normanen und Franken im neunten und zehnten Jahrhundert», tesis doctoral, Universidad de Heidelberg, 1971, pp. 89-90.

41.47 Sobre la importancia política de estos obispos véase U. ZELLER, *Bischof Salomo III von Konstanz, Abt von St. Gallen*, Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Heft 10, Leipzig, B. G. Teubner, 1910; J. FLECKENSTEIN, *Die Hofkapelle der deutschen Könige: I. Grundlegung. Die karolingische Hofkapelle*, Schriften der Monumenta Germaniae Historica 16, 1 Stutgart, Hiersemann, 1959, especialmente pp. 211-213.

42.48 Para una evaluación de Ekkehard véase H. F. HAEFELE, «Tu dixisti. Zitate und Reminiszensen in Ekkehard Casus Sancti Galli», en O. P. Clavadetscher *et al.* (eds.), *Florilegium Sangallense. Festschrift für J. Duft zum 65. Geburstag* (Sigmaringen, Thorbecke, 1980, pp. 181-198.

43.49 Ekkehard IV, *Casus Sancti Galli*, trad. H. F. Haefele, Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr von Stein Gedächtnisausgabe 10, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, c. 22, 56-58.

[illegible] objetos litúrgicos para Saint Gall. A su vuelta, Hatton tuvo que [illegible], para bien o para mal, a esta donación de utensilios salvíficos.

Dos poemas dirigidos por Salomón de Constanza a Dado de Verdun muestran que la preocupación por la salvación espiritual mutua formaba parte de este tipo de alianzas de amistad[44]. En el primero de estos poemas, que consiste en un largo lamento por las condiciones reinantes durante el mandato de Luis el Niño, Salomón pide a Dado que acepte *nostrum Hattonem* [a nuestro Hatton] en su asociación de amistad. Salomón también propone que incluyan a cualquier otro amigo en su recíproca *fides* [buena fe]. En el segundo poema, en cambio, Salomón narra la muerte de su hermano Waldo y pide a su amigo que rece por la salvación de su alma.

Estas fuentes no son nada habituales, y lo que se deriva de ellas es algo más que una cercanía de *confrates* [colegas] episcopales. Es más bien una relación similar a la de las alianzas de amistad de las que hemos tratado antes dirigidas a conseguir ayuda y apoyo en cualquier ámbito de la vida. Si, además, tomamos en cuenta que Hatton de Maguncia estaba ligado por el lazo de la *compaternitas* con otro importante obispo de la época, Adalbero de Augsburgo, y que Adalbero en una ocasión especial había regalado reliquias a Salomón de Constanza, comienza a apreciarse con claridad cómo se parecía esta red de relaciones entre príncipes espirituales a la que, en este mismo período, vinculaba a los príncipes seculares[45]. Por tanto, no deberíamos sorprendernos al ver cómo la influencia de estos obispos predominaba en el cambio del siglo IX al X.

El ejemplo del rey italiano Berengario, que, tras su subida al trono en 898, entabló una *amicitia* con la emperatriz Ageltruda, viuda de su antiguo adversario Guido, muestra también lo extendida que estaba la forma de alianzas de amistad durante este período. Ageltruda era una mujer extremadamente capaz, como demostró en 896, cuando ordenó el cierre de las puertas de Roma ante el avance del ejército de Arnulfo de Carintia y aprestó a la ciudad a defenderse. También fue ella, según los rumores que circulaban en la época, quien provocó la muerte

---

[44] *Salomonis et Waldrammi carmina*, ed. P. v. Winterfeld, *MGH*, Poetae latini IV, 1 (1989), pp. 296-314; véase G. Althoff, «Unerforschte Quellen aus quellenarmer Zeit (III). Necrologabschriften aus Sachsen im Reichenauer Verbrüderungsbuch», *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 131 (1983), pp. 91-108, especialmente 105-107.

[45] Véase otros aspectos de estas redes en G. ALTHOFF, «Der Corveyer Konvent im Kontakt mit weltlichen und geistlichen Herrschaftsträgern», en *Der Liber Vitae der Abtei Korvey. Studien zur Corveyer Gedenküberlieferung und zur Erschließung des Liber Vitae*, ed. K. Schimd y J. Wollasch (1989), pp. 29-38, y «Der Adel alemanniens im früheren Mittelalter», en H. U. Nuber *et al.* (eds.), *Archäologie und Geschichte der ersten Jahrtausends in Südwestdeutschland*, Sigmaringen, Thorbecke, 1990.

de Arnulfo sirviéndose de una bebida envenenada. En consecuencia, podemos afirmar que Berengario se había aliado con una mujer muy influyente a quien prometió «desde este momento y en adelante ser un amigo, de comportamiento tan correcto como un amigo debe tener con su amigo»[46]. Además, le concedió todo aquello que su marido y su hijo le habían entregado. A pesar de que sólo ha llegado hasta nosotros la *promissio* [carta en la que se hace una promesa], no cabe duda de que se trataba de un acuerdo mutuo destinado a eliminar la oposición de la viuda imperial.

Carlos el Simple [el rey de los francos del oeste] y Enrique I [el rey de los francos del este] emplearon la misma fórmula para la firma de su alianza de amistad en el Rin, en Bonn en 921: *«ero huic amico meo regi orientali Heinrici amicus, sicut amicus per rectum debet esse suo amico»* [«Seré amigo de mi amigo el rey oriental Enrique, al igual que un amigo debería serlo de derecho con su amigo»][47]. Este tratado también estaba vigente en la tradición de las alianzas de amistades reales carolingias, en la medida en que los magnates de ambos gobernantes participaban en ellas y garantizaban su permanencia con un juramento (*«collaudando acceptaverunt et manibus suis sacramentum firmaverunt nunquam a se destruenduam»*) [«lo reciben con grandes elogios y confirman con sus propias manos el juramento de que nunca romperán el pacto»]. La *narratio* [la parte de narración de una carta] nos cuenta cómo se produjo este tratado. Los legados de ambas partes negociaron un acuerdo que estipulaba que ambos reyes se encontrarían en Bonn el 4 de noviembre. En este primer día, los reyes únicamente debían dejarse ver en las márgenes opuestas del río y contemplarse el uno al otro, con lo cual los legados podían dar por cumplidas sus obligaciones juradas. Sólo al tercer día los reyes pasarían de sus respectivos barcos a un tercer barco, que se encontraba anclado en medio del Rin. Allí mantendrían un *colloquium*, en el transcurso del cual debían confirmar con un juramento el *unanimis pactum* [acuerdo unánime] y la *societatis amicitia* [el carácter amistoso de su unión]. No nos equivocaremos si suponemos que el primer contacto visual constituía una actuación ritual mediante la cual cada uno de ellos mostraba, en una primera aproximación, que sus intenciones

---

46.52 Véase *Capitularia regum Francorum* pt 2, núm. 231; sobre la emperatriz Ageltruda véase T. LEPORACE, «L'imperatrice Ageltrude», *Samnium* 9 (1936), pp. 5-46, 142-166.

47.53 Véase *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, ed. L. Weiland, *MGH*, Legum sectio IV, vol. 1 (1893; en adelante *Constitutiones*), núm. 1; véase K. Schmid, «Zur amicitia zwischen Heinrich I und dem westfränkischen König Robert», en *Festschrift für Berent Schwineköper zu seinem siebzigsten Geburtstag*, ed. H. Maurer y H. Patze, Sigmaringen, Thorbecke, 1982, pp. 119-120.

[illegible] prácticas. Esta actuación se sitúa así en la misma línea que las comidas conjuntas antes mencionadas, la habitación en una misma casa y el dormir sobre un mismo lecho, costumbres todas ellas que servían para crear y reforzar la atmósfera amistosa. El hecho de que tanto los textos de los tratados como las breves descripciones de los historiadores medievales mencionen este tipo de rituales indica lo importantes que eran a ojos de los contemporáneos.

Esta alianza de amistad en particular no cumplió las expectativas. Poco tiempo después de su establecimiento, Enrique I firmó una alianza de *amicitia* similar con el anti-rey franco del oeste y en contra de Carlos el Simple. Difícilmente podríamos describir esta situación más que como una ruptura del tratado de Bonn. Cuando Carlos el Simple se encontraba en cautividad, no le sirvió de nada enviar a su amigo Enrique las reliquias sobre las que éste había jurado su amistad con él[48]. En períodos de crisis como este los lazos de amistad eran tan poco inviolables como los de vasallaje o parentesco.

Carlos el Simple había sido hecho prisionero por su vasallo el conde Herberto de Vermandois, que no sólo jugó un papel muy relevante –aunque bastante turbio– durante este período, sino que además en las fuentes aparece descrito como alguien que se afanaba por consolidar su influencia política a través de una red de conexiones de parentesco y amistad. Efectivamente, Herberto bien puede servir de ejemplo de hasta qué punto la gente hacía uso de estos dos tipos de conexiones. Herberto, en tanto que descendiente de Bernardo de Italia, descendía de la casa real carolingia. Una de sus hermanas se casó con el que después sería el rey Roberto, otra contrajo matrimonio con el conradino Udo de la Franconia oriental. Las hijas de Herberto y Adela se casaron con Arnulfo de Flandes y con el duque normando Guillermo[49]. Con todo, además de estos lazos de parentesco, las fuentes describen cómo Herberto estableció *amicitiae* no sólo con el mismo duque normando Guillermo de la Larga Espada, con Hugo el Grande y con Gilberto de Lorena, sino también con Enrique I y con

48.54 Véase WIDUKIND DE CORVEY, *Sachsengeschichte*, ed. P. Hirsch, *MGH, SSrG* (1935, en adelante Widukind), I: 33, con el discurso del legado: «*Hoc* [las reliquias] *habeto pignus foederis perpetui et amoris vicarii*» [«Debes conservarlas como muestra de nuestra perpetua alianza y amor mutuo»]. La conexión con el tratado de Bonn y la situación política no aparece explícitamente, sin embargo, resulta evidente; cfr. H. BEUMANN, *Die Ottonen*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1987, p. 38.

49.55 Véase K. F. WERNER, *Die Nachkommen Karls des Grossen bis um das Jahr 1000 (1.-8. Generation)*, Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben 4, ed. W. Braunfels y P. E. Schramm, Düsseldorf: Schwann, 1967, p. 458, con el árbol genealógico en la cubierta; en general, K. F. WERNER, *Untersuchungen zur Frühzeit des französischen Fürstentums (9. – 10. Jahrhundert)*, Die Welt als Geschichte, Stuttgart, Kohlhammer, 1960, pp. 87-119.

Otón el Grande. Dado que el hijo de Herberto, Eudes, según el testimonio de Flodoardo y de Dudo, vivía en la corte del duque normando Rollón, es lógico suponer que también Herberto y Rollón estaban ligados por una *amicitia*[50]. Todas estas conexiones estaban destinadas a construir una posición de señorío y lo mismo se puede decir del intento de hacer arzobispo de Reims al hijo de Herberto, Hugo.

Por el contrario, Carlos el Simple no se vinculó con los grandes señores de su reino por medio de *amicitiae*, si es que podemos fiarnos de las fuentes que han llegado hasta nuestros días. Tampoco se sirvió de sus hijas para establecer lazos de parentesco con estos prohombres[51]. Más bien al contrario: provocó a los magnates ascendiendo a consejeros con poco patrimonio[52]. El intento por parte de Carlos de instaurar su gobierno al estilo de los primeros carolingios, esto es, de erigirlo sobre la lealtad de sus vasallos y de mantener las distancias con los magnates, terminó por fracasar. Este fracaso no resulta nada sorprendente cuando tenemos en cuenta que la lealtad de los vasallos no tenía ninguna prioridad dentro del amplio espectro de vínculos habituales entre las clases dominantes durante este período –de hecho, el caso de los lazos naturales y artificiales que estableció Herberto de Vermandois no es más que un ejemplo entre otros. Pero no debemos olvidar que incluso en este caso los lazos de parentesco y *amicitiae* podían romperse cuando convenía en la lucha por el poder.

Enrique I [fallecido en 936] desarrolló un plan para consolidar su mandato que difiere totalmente del de Carlos el Simple. En su proyecto, las alianzas de amistad jugaron un papel central. Las fuentes narran cómo Enrique, cuando aún era duque, combinaba lazos de camaradería y vínculos señoriales muy hábilmente. Para su boda con Hatheburg, Enrique reunió a todos sus vecinos y se vinculó a ellos con tal *familiaritas* que desde entonces éstos lo amaron como a un amigo y lo honraron como a un señor. Thietmar de Merseburgo, que aproximadamente un siglo más tarde aún tenía noticia de ello, se refería al «acuerdo» que Enrique alcanzó en el año 915 con su adver-

---

50.56 Véase L. Buisson, «Formen normannischer Staatsbildung», en *Studien zum mittelalterlichen Lehenswesen. Vorträge gehalten in Lindau am 10.-13. Oktober 1956*, Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte, Vorträge und Forschungen, Bd. 5, Lindau: Thorbecke, 1960, pp. 142-144; G. Althoff, [*Amicitae und Pacta. Bündnis, Einung, Politik und Gebetsgedenken in beginnenden 10. Jahrhundert*, Schriften der *MGH*, 37, Hanover, 1992].

51.57 Véase Werner, *Nachkommen*, cit., p. 461 con el árbol genealógico en la portada.

52.58 La resistencia de la princesa se debió sobre todo al lotaringio Hagano, que ejerció una especial influencia sobre Carlos el Simple; véase Flodoardo de Reims, *Annales*, ed. Ph. Lauer, Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseigment de l'histoire 39, París, A. Picard & fils, 1905 (en adelante Flodoardo), a. 920; A. Eckel, *Charles le Simple*, París, E. Bouillon, 1899, pp. 106-108.

[illegible] el rey Conrado I como una *amicitia*[53]. A consecuencia de este pacto Enrique ganó el reino, pues Conrado lo designó como su sucesor. La alianza también llevó consigo una ostensible promoción de los miembros de la familia conradina por parte de los otones [nombre que recibirían más tarde los descendientes de Enrique I][54]. Asimismo, tampoco fue casual que se forjara una alianza con Eberhardo, el hermano del fallecido rey Conrado, al comienzo del reinado de Enrique I. Esta alianza aunaba elementos de señorío y de amistad[55].

La lista de *amicitiae* de Enrique I de las que tenemos testimonio durante su reinado es muy extensa. Estableció alianzas, ante todo, con otros reyes, por ejemplo con Carlos el Simple, como hemos visto arriba, pero también con el rey Roberto de Francia, Rodolfo de Borgoña y Hugo de Italia[56]. Además, Enrique firmó pactos con magnates de otros reinos, como los ya mencionados Herberto de Vermandois o Gilberto de Lorena. En el caso de Gilberto, la yuxtaposición de distintos tipos de vínculos es especialmente conspicua. Después de que Gilberto hubiera sido entregado a la custodia de Enrique, este último

53 Sobre la celebración del matrimonio véase la formulación de Thietmar de Merseburgo en relación a Enrique I: «*Nupciis ex more peractis, sponsus cum contecta ad Merseburch venit; omnesque convocans vicinos, quia vir fuit illustris, tanta familiaritate sibi adiunxit, ut quasi amicum diligerent et ut dominum honorarent*» [«La boda se desarrolló según la costumbre, el marido llegó con su novia a Merseburgo; como era un hombre de importancia reunió a todos los vecinos y los trató con tal familiaridad que lo amaron como a un amigo y lo honraron como a un señor»]. *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung*, ed. R. Holtzmann, *MGH, SSrG*, Nova ser. 9, 1955 (en adelante Thietmar), I: 5. El término *amicitia* para calificar la relación entre Enrique y Conrado aparece en Thietmar I: 7. Cfr. en general H. BÜTTNER e I. DIETRICH, «Weserland und Hessen im Kräftespiel der karolingischen und frühen ottonischen Politik», *Westfalen* 30 (1952), pp. 133-149, especialmente 146; los autores hablan aquí de un «compromiso».

54.60 Los ejemplos de esto incluyen la elevación de Hermann a Duque de Suabia, el nombramiento de Conrado el Rojo como Duque en Lorena y su matrimonio con Liudgarda, hija del rey, así como el posterior cargo ducal que tuvieron los miembros de la familia conradina en Suabia; cfr. G. TELLENBACH, «Vom karolingischem Reichsadel zum deutschen Reichsfürstenstand», en Th. Mayer (ed.), *Adel und Bauern im deutschen Staat des Mittelalters*, Leipzig, Koehler & Amelang, 1943, pp. 35-37; H. MAURER, *Der Herzog von Schwaben. Grundlagen, Wirkungen und Wesen seiner Herrschaft in ottonischer, salischer und staufischer Zeit*, Sigmaringen, Thorbecke, 1978, pp. 30-31.

55.61 Esto se muestra claramente en la formulación de Widukind, I: 26: «*Evurhardus adiit Heinricum seque cum omnibus thesauris illi tradidit, pacem fecit, amicitiam promeruit; quam fideliter familiariterque usque in finem obtinuit*» [«Eberhardo fue a Enrique y se entregó con todo su tesoro, hizo las paces y le prometió amistad; lo cual mantuvo fiel e intimamente hasta el final»].

56.62 Véase Schmid, «Zur amicitia zwischen Heinrich I und dem westfränkischen König Robert», cit., 136-138.

lo trató *liberaliter* [generosamente, noblemente], y se vinculó a Gilberto como pariente y como amigo al entregarle a su hija Gerberga como esposa. No obstante, también creó lazos de señorío cuando Enrique donó a Gilberto el *regnum Lotharii* [reino de Lotario, es decir, Lorena][57]. Enrique entabló relaciones similares con los duques de su propio reino, como demuestra, entre otras cosas, el ejemplo de Eberhardo de Franconia[58].

En los intentos de Enrique I por consolidar su autoridad real la *amicitia* parece haber desempeñado una función aún más importante. Del rey se contaba que en 931 había visitado las casas de todos los obispos y condes de Franconia y había celebrado *convivia* [banquetes] con ellos y que se honraron recíprocamente intercambiando regalos[59]. Esta era justamente la forma en la que se establecían las alianzas de amistad, y no hay razón para dudar de que sea éste el tema de esta narración.

Enrique I no sólo firmaba alianzas y provocaba uniones en persona; también enviaba a hombres de confianza con este propósito, con instrucciones de llevar la paz y la unidad a los conflictos existentes en distintas regiones[60]. Así pues, es natural que todos los cronistas de la época hicieran hincapié precisamente en estos esfuerzos cuando elaboraban juicios generales sobre el gobierno de este rey. Nunca reinó tanta concordia y amor como durante este reinado; era

---

[57.63] Véase Widukind I: 30: *«liberaliter eum coepit habere, ac postremo desponsata sibi filia nomine Gerberga affinitate pariter cum amicitia iunxit eum sibi, sublegato omni ei Lotharii regno»* [«comenzó a tratarle más graciosamente y, finalmente, le prometió con su hija que se llamaba Gerberga, uniéndose a él tanto por familia como por amistad, y le entregó todo el reino de Lotario»].

[58.64] Cfr. n. 55 *supra*. Widukind usa la siguiente formulación en relación a Arnulfo de Baviera (I: 27): *«egressus est ad regem, tradito semet ipso cum omni regno suo. Qui honorifice ab eo susceptus amicus regis appellatus est»* [«se acercó al rey y se rindió con todo su reino. El rey le recibió honorablemente y le llamó amigo del trono»]. En relación a Burkhard de Suabia (*Ibid*): *«tradidit semet ipsum ei cum universis urbibus et populo suo»* [»se rindió con todos sus castillos y gentes»]. Sobre el reino libre que Enrique I dio a los duques véase más recientemente Beumann, *Die Ottonen*, pp. 34-35.

[59.65] Véase la *Continuatio Reginonis*, a. 931: *«Eodem anno rex ab Eberhardo aliisque Franciae comitibus seu episcopis in Franciam vocatus singillatim ab unoquoque eorum in domibus suis vel ecclesiarum sedibus regem decentibus est conviviis et muneribus honoratus»* [«el mismo año, el rey fue llamado a Franconia por Eberhardo y otros condes y obispos de Franconia; cada uno de ellos le recibió especialmente en su casa o sede eclesiástica y le honró con los debidos regalos y banquetes»].

[60.66] Cfr. Flodoardo, a. 926: *«Ebrardus quidam Transrhenensis in regnum Lotharii mittitur ab Heinrico, justitiam faciendi causa, et Lothariense inter se pace consociat»* [«Enrique envió a un tal Eberhardo, del otro lado del Rin, al reino de Lotario con la misión de hacer justicia y logró que hubiera paz entre los lotaringios»].

un hombre que no negaba nada a sus amigos[61]. Pacificar, reunir y unir eran los verbos más empleados a la hora de describir su actuación como gobernante, una actuación que tuvo éxito tanto en casa como en el exterior: en el interior, las contiendas finalizaron de manera abrupta y, en el exterior, consiguió varias victorias en la guerra defensiva contra los húngaros[62].

Los esfuerzos del rey por aplacar las diferencias a base de uniones de paz y alianzas de amistad no sólo dejaron su huella en las fuentes historiográficas. Los libros de conmemoración de los difuntos también muestran claramente –aunque de una forma enteramente diferente– cómo durante este período aparecieron nuevos grupos dedicados a la oración por los fallecidos. En efecto, puede hablarse de una oleada de nuevas anotaciones que anegaron los libros de cofradía en un lapso de tiempo relativamente breve[63]. Varias características de estas nuevas entradas indican claramente su conexión con los intentos de lograr la paz, esfuerzos cuyo reflejo hemos contemplado en las fuentes historiográficas. En numerosos casos, es posible identificar representantes del liderazgo político en las anotaciones. Aparecen en distintas entradas y cada vez en diferentes entornos [es decir, grupos de nombres]. El número de personas que aparece en cada entrada es demasiado grande como para que pueda explicarse mediante lazos de parentesco. Además, en ciertos casos, Enrique I y su familia aparecen en las entradas junto con los demás; en cada uno de estos casos, sus

---

[61] [67] Véase, por ejemplo, Ruotger, *Vita Brunonis archiepiscopi Coloniensis*, ed. I. Ott, *MGH, SSrG*, Nova ser. 10 (1951), c. 3: «*tantus amor colligavit domesticos, ut nihil umquam in quolibet potentissimo regno coniunctius videretur*» [«tanto amor unía a los miembros de la corte que nunca se había visto cosa igual en el reino más fuerte»]. Widukind, I: 39 está de acuerdo: «*Ipse enim rex talis erat, qui nihil negaret amicis*» [«Era el tipo de rey que no podía negar nada a sus amigos»]. Para un análisis completo de las opiniones sobre Enrique I por parte de los historiógrafos otonianos véase Althoff [*Amicitae und Pacta, cit.*].

[62] [68] El famoso capítulo en Widukind (I: 35) relativo a los *agrarii milites* [soldados-granjeros] muestra cómo se usaron formas de organización basadas en la camaradería en la defensa frente a los húngaros; véase más recientemente J. Fleckenstein, «Zum Problem der *agrarii milites* bei Widukind von Korvey», en D. Brosius y M. Last (eds.), *Beiträge zur niedersächsischen Landesgeschichte. Festschrift für H. Patze*, Hildesheim, Lax, 1984, pp. 26-41.

[63] [69] Véase la documentación [en Althoff, *Amicitiae und Pacta, cit.*]. Los ejemplos aparecen en Schmid, «Zur amicitia zwischen Heinrich I und dem westfränkischen König Robert» cit., y «Unerforschte Quellen aus quellenarmer Zeit (II): Wer waren die 'fratres' von Halberstadt aus der Zeit König Heinrichs I?», en *Festschrift für Berent Schwineköper*, así como en G. Althoff, «Unerforschte Quellen aus quellenarmer Zeit (IV): Zur Verflechtung der Führungsschichten in den Gedenkquellen des frühen 10. Jahrhunderts», en N. Bulst y J. P. Genet (eds.), *Medieval Lives and the Historian. Studies in Medieval Prosopography*, Kalamazoo, Medieval Institute Publications, 1986, pp. 37-71.

nombres aparecen en distinta compañía. En otras palabras, la familia real estaba directamente implicada en el movimiento [social] perceptible en las entradas de estos libros. No es este el lugar adecuado para tratar en detalle estos complejos hallazgos. Con todo, es preciso subrayar que el hecho de que los nombres de personas que se vincularon entre sí mediante camaradería o amistad fueran confiados a las oraciones conmemorativas proporciona una excelente oportunidad para estudiar las estructuras de conexión y alianza durante este período.

Vemos, pues, cómo la antigua institución de la alianza de amistad se empleó con creciente frecuencia durante la crisis del Imperio carolingio con el objeto de construir una red de conexiones personales que pudieran garantizar la ayuda mutua en las distintas esferas de la vida. Es inútil preguntarse qué lazos tenían más peso, los lazos de parentesco o los de amistad. No es posible dar una respuesta general a esta cuestión; lo que determinaba en mayor medida la eficacia de las conexiones eran las circunstancias particulares de cada caso. La ausencia de una jerarquía que gobierne estas conexiones ha quedado suficientemente demostrada por la observación de que no era raro que los lazos de parentesco se vieran reforzados por alianzas de amistad y, viceversa, los lazos de amistad a menudo se consolidaban mediante alianzas matrimoniales. La innovación más notable que trajo consigo el desarrollo que hemos bosquejado fue la de que la dependencia respecto de un señor dejara de excluir lazos de amistad o parentesco; de hecho, no son pocos los casos en los que se crearon alianzas de amistad para intentar estabilizar relaciones de señorío.

Así, el rey danés Horich pudo ofrecer a Luis el Piadoso *obedientia* [obediencia] y *amicitia* simultáneamente. Eberhardo de Franconia se entregó (*tradidit*) a Enrique I y al mismo tiempo se ligó al rey con un vínculo de amistad que mantuvo como *fidelis* y *familiaris* hasta el final[64]. Este tipo de fenómenos son característicos de un período en el que el prestigio del gobernante ya no bastaba para movilizar a un número de partidarios lo suficientemente grande como para impedir las disidencias internas y, al mismo tiempo, conjurar los peligros externos. Por lo tanto, tal vez no sea casual que el reino que más éxitos cosechó fuera precisamente aquel cuyos cimientos estaban formados por alianzas: el gobierno de Enrique I. Sin embargo, no debemos olvidar que la firma de alianzas de amistad y la unificiación y reconci-

---

[64.70] Sobre Eberhardo véase n. 55 *supra*; sobre Horich véanse los *Annales Bertiniani*, ed. G. Waitz, *MGH, SSrG* (1883), a. 836: «*Sed et Horich rex Danorum per legatos suos in eodem placito amicitiae atque oboedientiae conditiones mandans*» [«Pero Horich, rey de los daneses, ofreció a través de su legados en la asamblea condiciones de amistad y obediencia»].

la unión de grupos divididos no solucionaba automáticamente todos los problemas. Las auténticas diferencias de intereses no pueden resolverse exclusivamente de este modo. Una forma de gobierno que acentúe los elementos de camaradería y amistad se encontrará pues en la situación adecuada para iniciar una fase de consolidación. Resulta, cuando menos, dudoso que estos procedimientos puedan, a largo plazo, limar las diferencias mejor que la superioridad y la subordinación implícitas en la noción de «señorío».

Los propios contemporáneos parecen haber entendido el problema. Otón el Grande [hijo de Enrique I; fallecido en 973] rechazó, ya en la primera fase de su mandato, comprometerse en alianzas recíprocas (*pacta mutua*) del tipo de las *amicitiae* de su padre con los prohombres de su reino. Esta negativa únicamente se limitaba a los magnates de su propio reino, por lo que Otón continuó estableciendo pactos de amistad con reyes y nobles extranjeros, como el que firmó con el normando Guillermo de la Larga Espada o con Herberto de Vermandois[65]. Este rechazo trajo consigo una severa crisis en el reino de Otón, pues los afectados se tomaron esta medida, así como otras actuaciones del monarca destinadas a conseguir la aceptación de una prerrogativa real reforzada, como una *offensio*, como un insulto; en respuesta, comenzaron diversas contiendas, cada una de las cuales alcanzó proporciones considerables[66]. Al igual que Otón el Grande trató de instaurar el gobierno real en oriente sobre sus antiguos cimientos, rechazando los lazos de amistad, también en occidente se puede observar cómo en ocasiones se trató de favorecer las relaciones de dependencia señoriales por encima de cualquier otro tipo de vínculos. Cuando el duque normando Guillermo se enconmendó al rey de los francos del oeste, Luis IV, en el año 940, le prometió *fidem*

---

[65] [71] Para el análisis de la negativa de Otón a entablar *pacta mutua* véase H. NAUMANN, «Rätsel des letzten Aufstandes gegen Otto I. (953-4)», *Archiv für Kulturgeschichte* 46 (1964), pp. 133-184; G. ALTHOFF, «Zur Frage nach der Organisation sächsischer coniurationes in der Ottonenzeit», *Frühmittelalterliche Studien* 16 (1982), pp. 130-132; sobre la *amicitae* con prohombres extranjeros véase Buisson, «Formen normannischer Staatsbildung», cit., pp. 144-145.

[66] [72] Véase sobre este asunto G. ALTHOFF y H. KELLER, *Heinrich I. und Otto der Große. Neubeginn auf karolingischem Erbe*, Gotinga, Muster-Schmidt, 1985, pp. 135-137. En relación al estudio de los conflictos medievales hay que subrayar que ciertos términos en las fuentes como *offensio/offensus*, pero también *tristis/tristitia* o *aegre ferens* [enfadado], merecen una gran atención, pues los contemporáneos los usaban para indicar circunstancias que ocupaban un lugar determinado en los rituales que regían el desarrollo de las disputas: cfr. G. ALTHOFF, *Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, c. 5.3, y «Königsherrschaft und Konfliktbewältigung im 10. und 11. Jahrhundert», *Frühmittelalterliche Studien* 23 (1989), pp. 272 y n. 22.

contra omnes [lealtad contra todos], garantizando así por medio de un juramento la prioridad de su dependencia respecto de su señor[67]. No obstante, esta dependencia quedaba suavizada, por así decirlo, por un parentesco espiritual: Guillermo fue el padrino del hijo de Luis IV, Lotario[68]. Aún hubo de transcurrir un largo período de tiempo antes de que los lazos de dependencia contraidos con el rey alcanzaran prioridad sobre los demás tipos de vínculos, situación que se manifestaba por el hecho de que el juramento de lealtad se reservaba únicamente para el rey[69].

A lo largo del siglo X, por tanto, existían dos procedimientos mediante los cuales los reyes trataban de controlar la prioridad que estaban alcanzando los lazos basados en la camaradería o la amistad y el consiguiente difuminarse de la dependencia señorial. Por un lado, los reyes únicamente establecían lazos de amistad con un círculo de personas que no dependían, a su vez, de ellos. Por el otro, se esforzaban por lograr una absoluta prioridad del vínculo contraído con el rey por encima de los demás vínculos. No hace falta decir que tales esfuerzos no podían producir cambios rápidos y, desde luego, nunca inmediatos, en las costumbres que hasta el momento habían gobernado las relaciones. No obstante, parece ser que los reyes germanos/francos de oriente, comenzando por Otón el Grande, se distanciaron de sus magnates hasta tal punto que se las arreglaron para evitar lazos como los de *amicitia*. A pesar de que la expresión *amicus regis* aún aparece en algunos casos excepcionales, parece haber asumido una vez más el carácter de un título honorífico. Fue utilizada, por ejemplo, por Thietmar de Merseburgo para describir las relaciones que ligaban a Enrique II con el duque Hermann de Suabia, pretendiente al trono, después de que Hermann reconociera a Enrique como rey: *«miles et amicus eius fidus efficitur»* [«se convirtió en su leal caballero y amigo»][70]. Parece más que dudoso que con esta formulación, que sitúa en primer lugar el vínculo feudal y añade el témino *fidus*, Thietmar quisiera dar a entender una conexión entre iguales. Parece ser que

---

[67.73] Véase Buisson, «Formen normannischer Staatsbildung», cit., p. 144, con referencias más amplias en n. 243.

[68.74] *Ibid.*, p. 145; véase también Angenendt, *Kaiserherrschaft und Königstaufe*, cit., p. 122.

[69.75] Véase Heinrich MITTEIS, *Lehnrecht und Staatsgewalt. Untersuchungen zur mittelalterlichen Verfassungsgeschichte*, Weimar, Böhlaus, 1958, pp. 562-564; W. KIENAST, *Untertaneneid und Treuevorbehalt in Frankreich und England. Studien zur vergleichenden Verfassungsgeschichte des Mittelalters*, Weimar, H. Böhlaus Nachfolger, 1952, pp. 43-45, 205-207; F. L. GANSHOF, «Les relations féodo-vassaliques aux temps post-carolingiens», en *I problemi comuni dell'Europa post-carolingia. Spoleto* 2, Spoleto, Presso la sede del Centro, 1955, pp. 67-114, especialmente 70-72.

[70.76] Thietmar, V: 22.

también empleó la expresión Otón III; se supone que durante la realización de sus planes políticos para Oriente otorgó el título *amicus populi Romani*, recuperado sin duda de las antiguas costumbres romanas, a Boleslao Chrobry[71]. Sin embargo, esto indica un tipo de conexión distinto del que podía establecerse durante los siglos IX y X.

Naturalmente, esta «contención» que practicaron los reyes no llevó consigo un completo abandono de la *amicitia* como un vínculo entre partes iguales que implica la posibilidad de solicitar ayuda en cualquier esfera de la vida. Lo más probable es que, por debajo del nivel de los reyes, continuaran estableciéndose este tipo de lazos entre miembros de las clases políticamente importantes. Del duque Conrado el Rojo y el arzobispo Federico de Maguncia, por ejemplo, sabemos que *«amici facti sunt, nam antea inimici erant ad invicem»* [«... que antes habían sido enemigos, se hicieron amigos»], cuando se adhirieron a una agrupación política en torno a Liudolfo, el hijo de Otón el Grande[72]. La enemistad existente entre ambos terminó formalmete y fue reemplazada por una alianza de amistad. En el siglo XI, el arzobispo Adalberto de Bremen estableció un pacto de amistad con un rey danés. Como era costumbre entre los daneses, la alianza quedó reforzada por un gran banquete que, al parecer, duró ocho días[73].

La *amicitia* como relación entre dos personas y como base para una acción política conjunta también puede apreciarse en el caso del margrave Ekkehard de Meissen. Ekkehard consiguió forzar al duque polaco Boleslao a convertirse en su *amicus familiaris* por medio de «promesas y amenazas»[74]. Esta conexión entre la familia de Ekkehard y la dinastía de los Piasta, a pesar de haber sido reforzada por medio de una alianza matrimonial, no fue duradera precisamente porque en estas fechas la conciencia de la prioridad del lazo feudal ya se había desarrollado considerablemente. Esta es, al menos, la conclusión que cabe extraer del informe de Thietmar sobre las negociaciones que tu-

---

71 77 Sobre los problemas que plantea este título que sólo aparece en Gallus Anonymus (*MGH*, *SS*, 9, 428) véase C. Erdmann, «Die Würde des Patricius unter Otto III», en C. Erdmann, *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters*, ed. Friedrich Baethgen, Berlín, Akademie-Verlag, 1951, pp. 99-102, y H. Appelt, «Die angebliche Verleihung der Patriciuswürde an Boleslaw Chrobry», en *Geschichtliche Landeskunde und Universalgeschichte, Festgabe für H. Aubin*, Hamburgo, 1951, pp. 65-81.

72.78 Regino, *Continuatio*, a. 952. Cfr. la formulación similar en Liutprando de Cremona, «Antapodosis», en *Opera Omnia*, ed. E. Dümmler, *MGH*, *SSrG* (1877), IV, 25, en relación a la alianza de amistad entre los reyes Enrique I y Rodolfo de Borgoña: *facti sunt amici in illa die, qui prius inimici erant* [«a pesar de que antes habían sido enemigos, se hicieron amigos aquel día»].

73.79 Adam de Bremen, *Hamburgische Kirchengeschichte*, ed. B. Schmeidler, *MGH*, *SSrG* (1917), III: 18.

74.80 Thietmar, V: 7.

vieron lugar entre Boleslao y el hermano del margrave Ekkehard, Gunzelin, en el año 1002. Boleslao se encontraba, a la sazón, inmerso en una contienda con el rey y, en consecuencia, quería renovar su antigua amistad (*pristina amicitia*) con Gunzelin. Este último, sin embargo, recordó sus obligaciones feudales y contestó a Boleslao que «hay vasallos de mi señor junto a mí que hacen tal cosa imposible. Si llegara a saberse, mi vida y todas mis posesiones correrían peligro»[75].

Este argumento es bastante parecido al que emplearon poco tiempo después los vasallos del duque Ernesto para justificar la suspensión de su fidelidad cuando el duque decidió alzarse contra el rey Conrado II[76]. El propio Ernesto, sin embargo –y esto lo dio a conocer entre sus contemporáneos– no consideraba que su lazo con el rey, su padrastro, fuera más importante que el resto de sus compromisos. Apremiado por Conrado para que combatiera contra su vasallo Werner porque este último había injuriado al rey, Ernesto se negó y prefirió perecer junto a su vasallo[77].

Aunque en el siglo XI se consideraba perfectamente honrosa la promoción de los asuntos e intereses de los parientes y amigos por todos los medios, como si de los propios asuntos se tratara (como, según Wipo, hizo Conrado II antes de convertirse en rey), parece que había decrecido la importancia de los pactos de *amicitia* en el contexto de la confrontación política. Esta idea, no obstante, no excluye la posibilidad de que en ciertas ocasiones pudiera representar un mecanismo de vinculación adecuado. Esto queda probado por el ejemplo de los prohombres sajones, quienes en el transcurso de su conflicto con el rey Enrique IV [fallecido en 1106], establecieron una alianza con algunos magnates de Suabia[78]. Es preciso reconocer que los sajones no prestaron demasiada atención a este pacto cuando, al-

---

[75.81] *Ibid.*, V: 36.

[76.82] Véase WIPO, «Gesta Chuonradi II, imperatoris», en *Opera*, ed. H. Bresslau, *MGH*, *SSrG* (1915), c. 20; sobre el problema véase Kienast, *Untertaneneid*, cit., pp. 111-113.

[77.83] Wipo, «Gesta Chuonradi», cit., c. 25; sobre los problemas que plantea este conflicto véase Althoff, «Königsherrschaft», cit., pp. 278-280.

[78.84] El juicio de Wipo acerca de Conrado aparece en «Gesta Chuonradi», p. 104 –el «Cantilena in Chuonradum»: «*propinquorum causas et amicorum haud secus quam suas desideravit cunctis viribus iuvare pro possibilitate*» [«deseaba apoyar lo mejor posible los asuntos de sus familiares y amigos con todos los hombres no menos que por su cuenta»]. Sobre las alianzas de los sajones con los suabos, véase el *Buch vom Sachsenkrieg* de Bruno, ed. H.-E. Lohmann, *MGH*, Deutsches Mittelalter 2 (1937), c. 31 (incl. la ruptura del tratado mencionada en la siguiente frase), 35, 87, 88 con el interesante detalle de un «indicador de confianza»: «*Tunc omnes facti ex hostibus amici fideles, castra posuerunt tam prope, ut vicissim populus uterque sermones utriusque non difficile posset audire*» [«Entonces, todos dejaron de ser enemigos y se convirtieron en amigos fieles; situaron sus campamentos tan cerca uno de otro, que

Un tiempo después, hicieron la paz con Enrique IV. Los suabos, por su parte, consideraron que se trataba de una ruptura del tratado y, en consecuencia, pasaron de ser los más leales amigos a los enemigos más atroces (*ex amicis fidelibus hostes atrocissimi*).

No deja de ser interesante que algunos obispos en activo durante este mismo período de dificultades tomaran medidas para asegurar de la mejor manera posible la ayuda mutua mediante el establecimiento de alianzas de amistad. El arzobispo Sigfrido de Maguncia escribió unas líneas a los obispos Werner de Magdeburgo y Burchard de Halberstadt, pidiéndoles que mediaran para alcanzar una alianza entre él mismo y el arzobispo Anno de Colonia. Sigfrido y Anno no eran enemigos, declaraba el obispo, pero hasta el momento no los había enlazado ninguna amistad que bastara para hacerles pensar que podían compartir sus secretos[79].

La *Vida* del obispo Bennon de Osnabrück constituye un importante testimonio que prueba que en el siglo XI era una práctica perfectamente común que los obispos tendieran sus manos en busca de amigos cuando se encontraban en situaciones precarias. En primer lugar, Bennon reveló a sus amigos su plan de recuperar los diezmos de manos del rey para la diócesis de Osnabrück; estos amigos procedieron, a continuación, a abrirle las puertas necesarias para que cumpliera su proyecto[80]. La *Vida* también describe los argumentos con los que Bennon pertrechó a sus amigos, así como a ciertos consejeros reales, con el objeto de lograr la aceptación de su plan. Los amigos y los consejeros reales expresaron su opinión de que Bennon ya se había ganado «una recompensa real», pues había abandonado su «considerable propiedad» por lealtad al rey. Continuaron sosteniendo que la fidelidad de los demás quedaría reforzada si la lealtad se veía recompensada con un gesto de agradecimiento apropiado por parte del rey. Además, los diezmos en cuestión estaban en manos de enemigos del reino, que no merecían más que castigos. Finalmente, el rey tenía todos los motivos para reconciliarse con Dios (a quien, hasta aquel mo-

---

cada ejército podía oír lo que se decía en ambos lados sin dificultad»]. Cfr. Althoff, *Verwandte*, cit., c. 5.

79.85 Bruno, *Buch vom Sachsenkrieg*, cit., c. 18.

80.86 NORBERTO VON IBURG, *Vita Bennonis II. episcopi Osnabrugensis*, ed. H. Bresslau, *MGH, SSrG* (1890), c. 16: *«propriis primitus amicis, deinde regis familiaribus tantae controversiae querimoniam insinuando detexit»* [«hizo saber la queja que había causado la controversia, primero a sus propios amigos, después a los íntimos del rey»]. Cfr. Althoff, *Verwandte*, cit., c. 5, n. 28. Sobre la *insinuatio* como término técnico perteneciente a la disciplina de la retórica véase P. VON MOOS, *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im «Policraticus» Johanns von Salisbury*, Ordo, vol. 2, Hildesheim, G. Olms, 1988, *passim* (índice, p. 646).

mento, había ofendido con sus muchos pecados) mediante una decisión justa que pusiera un fin adecuado a tal asunto.

La visión colectiva del mundo se encontraba completamente dominada por el principio de la prestación y la contraprestación. Este principio, en la medida en que atañía a las relaciones entre el rey y los príncipes imperiales, comenzó a partir del siglo XII a dejar su rastro en los documentos escritos.

Los historiadores del derecho han observado que a partir del siglo XII los gobernantes comenzaron a establecer alianzas con sus súbditos, sin tener en cuenta, no obstante, los ejemplos procedentes de siglos anteriores que hemos esbozado aquí. Estos estudiosos contemplan como alianzas los tratados escritos que establecen por adelantado las obligaciones de cada una de las partes[81]. Estos tratados son, ciertamente, análogos a las alianzas de la Alta Edad Media, pero también existen diferencias sustanciales. En el período que hemos examinado hasta aquí, un pacto creaba una obligación futura de ayuda total en todos los ámbitos de la vida y no, como en el siglo XII, obligaciones relativas exclusivamente a ciertos asuntos concretos. Esta diferencia es inmensa; la idea de una «juridificación» que el siglo XII supuestamente trajo consigo, difícilmente puede dar cuenta de este cambio de manera adecuada[82].

Federico Barbarroja, el primer rey de cuyo reinado se conservan este tipo de alianzas escritas, firmó un tratado con el duque Bertoldo IV de Zähringen, que estipulaba obligaciones muy precisas para ambas partes e incluso fijaba su duración temporal[83]. Este pacto inauguró una extensa serie de tratados similares; ya no se hablaba de amistad ni de nada semejante. ¿Qué es lo que hacían los gobernantes y los no-

---

81.87 Véase H. MITTEIS, «Politische Verträge im Mittelalter», *ZRG, GAbt* 67 (1950), pp. 76-140; G. RAUCH, *Die Bündnisse deutscher Herrscher mit Reichsangehörigen vom Regierungsantritt Friederich Barbarossas bis zum Tod Rudolfs von Habsburg*, Aalen, Scientia Verlag, 1966.

82.88 Véase en general J. FRIED, *Die Entstehung des Juristenstandes im 12. Jahrhundert: zur sozialen Stellung und politische Bedeutung gelehrter Juristen in Bologna und Modena*, Colonia, Bohlau, 1974; P. Classen (ed.), *Recht und Schrift im Mittelalter*, Vorträge und Forschungen 23 (Sigmaringen : Thorbecke, 1977); H. Jakobs proporciona más referencias en *Kirchenreform und Hochmittelalter, 1046-1215*, Oldenbourg Grundriss der Geschichte, Bd 7, Munich, Oldenbourg, 1984, especialmen-te pp. 159-161.

83.89 *Constitutiones* 1. nr 141: 199. Véase más recientemente G. Althoff, «Die Zähringer Herrschaft im Urteil Ottos von Freising» en K. Schmid (ed.), *Die Zähringer. Eine Tradition und ihre Erforschung*, Sigmaringen, Thorbecke, 1986, pp. 49-51; H. Heinemann, «Untersuchungen zur Geschichte der Zähringer in Burgund», parte 1, *Archiv für Diplomatik* 29 (1983), pp. 42-192 (la 2.ª parte de esta tesis de Marburgo aparece en *ibid.*, 30 [1984], pp. 97-257).

... de la Alta Edad Media en una situación similar? No disponemos de ningún tratado escrito comparable procedente del alto medievo. Naturalmente esto no excluye la posibilidad de que tales tratados se establecieran oralmente. No obstante, las fuentes que han llegado hasta nosotros hablan a favor de una interpretación diferente. En la Alta Edad Media, la gente solía intentar regular las relaciones entre individuos y grupos a través del matrimonio, el padrinazgo o la amistad. Parece ser que, en lugar de forjar alianzas pragmáticas con limitaciones concrectas y bien deifinidas, se sirvieron de un expediente fundamental aunque de formulación muy general: cada uno acordaba que, en lo sucesivo, habría de comportarse como un amigo *per rectum* debe hacerlo.

La historia de las alianzas basadas en la camaradería o en la amistad, por tanto, refleja en cierta medida un proceso de aprendizaje experimentado por el pueblo medieval. Así se pasó de las alianzas que vinculan vagamente a las partes del tratado en cualquier situación y para siempre, a los pactos que estipulan por escrito los derechos, las obligaciones y la duración de tales alianzas, pactos que únicamente ligan a las partes para los asuntos que han quedado establecidos por escrito. Sin embargo, esta historia también refleja algunas fases en las que los lazos de camaradería o amistad se promovían con más fuerza, así como algunos intentos de crear una jerarquía de conexiones, una gradación de las relaciones que ocupaba una posición prioritaria para los gobernantes.

Parte III

GÉNERO

Parte III

INTRODUCCIÓN

En realidad, la moderna temática del «género» tiene raíces extremadamente profundas, pues se remonta a las antiguas historiografías acerca de las mujeres y la familia[1]. Estos estudios comenzaron en Italia con los escritos de Vico, a principios del siglo XVIII, y cobraron importancia en Alemania, ya avanzado ese mismo siglo, bajo la inspiración de Johann Gottfried Herder, que consideraba que el *Volk* (un término intraducible; posiblemente lo más aproximado sea «la gente común») era un tema que requería un estudio especializado. Los historiadores franceses carecían de semejantes fundamentos teóricos, pero eso no impidió que aquellos adscritos al movimiento romántico del siglo XIX, como Jules Michelet, elogiaran a las mujeres de acción virtuosas junto a sus homólogos masculinos. Posteriormente, en la Inglaterra del siglo XIX, se produjo un gran interés en torno a la historia de las mujeres a raíz del movimiento sufragista.

Los acontecimientos y las actitudes que surgieron en la primera mitad del siglo XX se articularon de forma tal que se puso fin a estas tradiciones de investigación. La Italia fascista glorificaba al hombre victorioso; la Alemania nazi diezmó sus departamentos universitarios de historia. En la Francia de entreguerras surgió la escuela de los *Annales*, que dominaría la escena de la historiografía académica. Pese a su índole radicalmente innovadora en casi cualquier aspecto —con su insistencia en las estructuras subyacentes y los procesos a

[1] El libro esencial para la historiografía de este terreno es la obra de Susan Mosher Stuard (ed.), *Women in Medieval History and Historiography*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1987, de la cual se ha tomado prestado buena parte del siguiente análisis historiográfico.

largo plazo–, ignoró por completo a las mujeres. El libro de Marc Bloch *La sociedad feudal* constituye el primer ejemplo de esta nueva historiografía; a pesar de la deslumbrante envergadura de la obra, lo cierto es que en ella sólo se mencionaba a dos mujeres por su nombre y, en cambio, se citaba a doscientos treinta y tres hombres con título y nombre. En Inglaterra, la amenaza del totalitarismo continental suscitó un especial interés por los orígenes de la democracia inglesa, un proceso en el que se consideró que las mujeres no habían tomado parte. En los Estados Unidos, los medievalistas aceptaron unánimemente los métodos, temas e intereses de los historiadores europeos.

Así las cosas, no hubo forma de evitar la ruptura que se produjo cuando un nuevo tipo de estudios pasó al primer plano de la investigación histórica a partir de 1970. No es excesivo afirmar que, desde los años sesenta, los especialistas americanos –a hombros de Vico y Michelet, por supuesto– han encabezado las nuevas investigaciones sobre la mujer y la familia que han caracterizado este último periodo, si bien desde el principio muchos historiadores europeos se unieron al debate.

Las razones de este resurgimiento en los años setenta no son ningún misterio. Parece evidente que los movimientos de mujeres de la década de los sesenta –de alguna manera una extensión del movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos y de los movimientos por la descolonización de posguerra en la Europa occidental– fueron de capital importancia. A medida que los negros y otras personas desarrollaron su energía política y plantearon estrategias para «acceder al poder», las mujeres se concienciaron políticamente y se organizaron. Por si fuera poco, el interés por la sociedad de «masas» y los asuntos demográficos, así como el uso de nuevos métodos y técnicas (como los ordenadores) para registrar cambios en la población a lo largo del tiempo, permitió redefinir los intereses historiográficos. De este modo, se ha ido perdiendo interés por las narraciones de las actividades públicas; lo importante ahora es analizar las condiciones cotidianas y las estructuras familiares privadas del grueso de la población, tanto de los hombres como de las mujeres. Finalmente, gracias a los estudios antropológicos sobre grupos de parentesco, costumbres maritales, rituales del ciclo de la vida y comportamiento sexual en las culturas no occidentales, los medievalistas se han decidido a incluir estos temas en su propio campo.

La experiencia de las mujeres

Una vez que se restableció esta tradición de investigaciones, los primeros trabajos estaban orientados principalmente por el deseo de conocer más cosas sobre la experiencia pasada de las mujeres. De este modo,

Los primeros estudios engarzaban con una larga tradición. En concreto las reinas y las santas habían sido objeto de estudio mucho antes del siglo XX, incluso durante el paréntesis que se produjo en la primera mitad de este siglo, y aún hoy continúan siendo un tema de investigación extremadamente atractivo. Las dos mujeres que merecieron una mención en el estudio de Bloch fueron Juana de Arco, una heroína perenne tanto para la Iglesia católica como para los nacionalistas franceses, y Edith, reina de Inglaterra, que, dada su pertenencia a la realeza, desempeñó una indiscutible función política. Ambas mujeres tuvieron un papel en la escena pública; ésa es la razón de que ningún estudio histórico las ignorara, ni siquiera aquellos de clara orientación masculina.

No obstante, en los años ochenta y noventa aparecieron nuevos estudios que descubrieron u otorgaron la importancia que merecían a mujeres durante mucho tiempo olvidadas, especialmente aquellas cuyos logros eran incuestionables. Los especialistas descubrieron a músicas, escritoras y visionarias[2]. Margaret Wade Labarge terminaba su libro, *Women in Medieval Life: A Small Sound of the Trumpet*, con un capítulo titulado «Women's Contributions to Medieval Culture» dedicado a los logros intelectuales y artísticos de las monjas[3].

Para algunos historiadores, sin embargo, este tipo de investigaciones acerca de los logros de las mujeres eran enteramente simétricas a las tradicionales historias masculinas. Estos estudiosos cuestionaron la búsqueda de grandes personalidades; su interés se centraba en los obstáculos que se habían encontrado las mujeres ordinarias, en las oportunidades que habían tenido. Incluso en lo que toca al tema tradicional de las reinas medievales, se enfocó el asunto de manera distinta. Un buen ejemplo de estos nuevos trabajos fue un artículo de Janet Nelson a propósito de dos reinas relativamente poco conocidas de la Alta Edad Media (cap. 13)[4]. Nelson señala al inicio mismo de su es-

---

2 Algunos ejemplos: Ann BAGNALL YARDLEY, «"Ful weel she soong the service dyvyne": The Cloistered Musician in the Middle Ages», en Jane Bowers y Judith Tock (eds.), *Women Making Music: The Western Art Tradition, 1150-1950*, Urbana, University of Illinois Press, 1987, pp. 15-38; Maria V. COLDWELL, «*Jougleresses* and *Trobairitz*: Secular Musicians in Medieval France», en Bower y Tick (eds.), *Women Making Music*, cit., pp. 39-61; Peter DRONKE, *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of the Texts from Perpetua (†203) to Marguerite Porete (†1310)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984; Elizabeth ALVILDA PETROFF (ed.), *Medieval Women's Visionary Literature* Nueva York, Oxford University Press, 1986.

3 Londres: Hamish HAMILTON, 1986.

4 Capítulo 13: Janet NELSON, «Queens as Jezebels: the Careers of Brunhild and Balthild in Merovingian History», *Medieval Women: Essays Dedicated and Presented to professor Rosalind M. T. Hill*, D. Baker, *Studies in Church History: Subsidia*, vol. 1, Oxford, Blackwell, 1978, ed. pp. 31-77 reeditado en Janet NELSON, *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*, Londres, Hambledon Press, 1986, pp. 1-48.

tudio que esas mujeres habían sido «notablemente activas e inteligentes». Sin embargo pretendía mostrar algo más; en efecto, tomando a dichas reinas como ejemplos, Nelson muestra los privilegios, riesgos, actitudes y prejuicios a los que las mujeres merovingias tenían que enfrentarse para vivir su propia vida.

Este enfoque también implica un desafío tácito a quienes postulaban una «edad de oro» femenina en sus investigaciones acerca del pasado de las mujeres. Estos estudios partían de la convicción de que algunos periodos históricos habían sido más favorables que otros para el ejercicio de la autonomía social, económica y política por parte de las mujeres. Así, Marian K. Dale celebraba el papel de las trabajadoras de la seda de la Baja Edad Media en Londres, pues trabajaban como auténticas asalariadas y comerciantes y tenían una organización de tipo gremial[5]. Rodney Hilton enfatizó la forma en que, durante la Baja Edad Media, las campesinas ocupaban tierras, guiaban los animales utilizados para arar y podían declarar en los tribunales[6]. Más recientemente, P. J. P. Goldberg ha afirmado que en Inglaterra, durante el periodo posterior a la Peste Negra, aparecieron nuevas y mejores oportunidades para las mujeres, tanto en el terreno laboral como en el matrimonio[7]; por su parte, Caroline M. Barron ha enfatizado el hecho de que las mujeres londinenses de los siglos XIV y XV podían llevar sus propios negocios, supervisar aprendices y ganar dinero[8].

En el otro extremo del debate en torno a la «edad de oro» se encuentran, por ejemplo, Maryanne Kowaleski y Judith M. Bennett, quienes subrayan la baja posición social de la mayoría de las mujeres trabajadoras, su lugar subordinado en cualquier gremio al que perte-

---

5 Marian K. DALE, «The London Silkwomen of the Fifteenth Century», *Economic History Review* 4 (1933), pp. 324-335; reeditado en Judith M. Bennett *et. al.*, *Sisters and Workers in the Middle Ages*, Chicago, University of Chicago Press, 1976, pp. 26-38.

6 Rodney H. HILTON, *The English Peasantry in the Later Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 95-110. Si bien difícilmente podría considerarse que vivieron una edad de oro, «hay razones para creer que las campesinas gozaban de cierta independencia y que su situación dentro de su propia clase era mejor que la de las mujeres de la aristocracia o de la burguesía, tal vez mejor incluso que la de las mujeres en la Inglaterra de los inicios del capitalismo moderno» (p. 105).

7 Sobre el matrimonio, P. J. P. GOLDBERG, «"For Better, For Worse": Marriage and Economic Opportunity for Women in Town and Country», en P. J. P. Goldberg (ed.), *Woman is a Worthy Wight: Women in English Society c. 1200-1500*, Wolfeboro Falls, NH, Alan Sutton, 1992, pp. 108-125; para el trabajo, P. J. P. GOLDBERG, *Women, Work, and Life Cycle in a medieval Economy: Women in York and Yorkshire, c. 1300-1520*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

8 Caroline M. BARRON, «The "Golden Age" of Women in Medieval London», *Reading Medieval Studies*, 15 (1989), pp. 35-38.

necieran, así como –en relación a la tesis de Dale– el carácter extremadamente fugaz de la estructura gremial de las trabajadoras de la seda en Londres[9]. Bennett también se opone a la imagen optimista de la vida campestre medieval en su libro sobre el feudo de Brigstock[10].

El debate a propósito de las edades de oro es especialmente intenso en lo que toca al periodo anglosajón. Algunos historiadores consideran que esta época constituyó una edad dorada para las mujeres, que la conquista normanda de 1066 destruyó brutalmente[11]. Pauline Stafford se opone vigorosamente a este punto de vista (capítulo 14)[12]. Una consecuencia de su argumentación (que también se sigue del artículo de Nelson) es que sería mejor que los historiadores no perdieran el tiempo buscando edades de oro para la mujer en cualquier periodo.

Con todo, la búsqueda de una edad de oro también ha sido una noción clave para cierto método crítico. Algunas historiadoras feministas lo han usado para atacar punto por punto las viejas narraciones que se desarrollaban en torno a la idea de progreso ¿Consideraban las viejas historias que el Renacimiento había constituido un gran avance? La celebración de ese periodo debía cesar hasta que se decidiera si también había existido un Renacimiento femenino[13]. ¿Estaban los medievalistas convencidos de que los carolingios propiciaron una nueva época más pacífica, ordenada e innovadora? Suzane Fonay Wemple afirmaba que esos mismos «avances» coartaban las oportunidades de las mujeres en la Iglesia y la vida familiar[14].

Las fuerzas que conforman la vida de las mujeres

Algunos historiadores prefieren ver la historia de las mujeres como el producto de fuerzas y estructuras sociales del pasado, antes que como la historia de sus logros o experiencias. Goldberg, que con-

---

9 Maryanne Kowaleski y Judith M. Bennett, «Crafts, Gilds, and Women in the Middle Ages: Fifty Years after Marian K. Dale», en Bennett *et al., Sisters and Workers in the Middle Ages*, cit., pp. 11-38.

10 Judith M. Bennett, *Women in the Medieval English Countryside: Gender and Household in Brigstock Before the Plague*, Nueva York, Oxford University Press, 1987.

11 Véase la investigación historiográfica al principio del capítulo 14.

12 Capítulo 14, Pauline Stafford, «Women and the Norman Conquest», *Transactions of the Royal Historical Society*, 4 (1994), pp. 225-237, 249.

13 Joan Kelly, «Did Women Have a Renaissance?», en Renate Bridenthal y Claudia Koonz, *Becoming Visible: Women in European History*, Boston, Houghton Mifflin, 1977, pp. 137-164 (reeditado en la segunda edición de *Becoming Visible*, pp. 174-201).

14 *Women in Frankish Society: Marriage and the Cloister, 500 to 900* Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1981.

sideraba que las mujeres gozaron de una posición importante en la Inglaterra posterior a la peste, afirmaba que, en realidad, esa «edad de la elección» fue el resultado de factores demográficos y económicos totalmente incontrolables. Las nuevas opciones para las mujeres se explicaban por el descenso demográfico causado por la Peste Negra y la consiguiente escasez de mano de obra en las ciudades.

Un importante ejemplo, al que se ha dado muchas vueltas, de las formas en que las fuerzas externas configuraron las vidas de las mujeres, es el paso del «precio de la novia» a la «dote». El precio de la novia era una dote que el novio ofrecía a su novia o a la familia de su novia. A menudo lo acompañaba –de hecho, en ocasiones llegaba a sustituirlo– el *morgengabe*, un obsequio que el marido daba a su mujer tras la consumación del matrimonio. En el mundo mediterráneo, a partir del siglo XII, la dote –un regalo que la familia de la novia daba a su hija– reemplazó estos presentes maritales. El estudio clásico acerca de este cambio corrió a cargo de Diane Owen Hughes, quien sugirió que el nuevo sistema de dote fue una respuesta a una «crisis de *status*» ocasionada por cambios sociales y económicos[15]. Con frecuencia, el *morgengabe* adoptaba la forma de un legado de tierra, suficiente para mantener a la mujer tras la muerte del marido. Sin embargo, la dote, que a menudo era la única porción de la herencia paterna que una mujer podía obtener, se entregaba generalmente en metálico. La familia de la esposa (esto es, su padre y hermanos) no sólo se quedaba con los bienes inmuebles, sino que también –a pesar de que era el marido quien controlaba y administraba la dote– supervisaba la forma en que se invertía. La dote otorgaba a la familia de una mujer derechos perpetuos sobre ella y su descendencia; reflejaba y reforzaba los nuevos grupos familiares patrilineales de la Alta Edad Media. En efecto, la cuantía de la dote que un padre ofrecía por su hija expresaba la posición social de la familia; era la clave de su capacidad para establecer alianzas y ascender en la escala social. A resultas de este vínculo entre la dote y el honor familiar se produjo una gran inflación en el tamaño de la primera, las familias competían entre sí por la posición social, a pesar de lamentar el desembolso que estaban obligadas a realizar.

El nuevo sistema de dotes tuvo resultados importantes y, en ocasiones, inopinados. Christiane Klapisch-Zuber, una historiadora francesa que trabaja en los archivos italianos sobre asuntos relacionados

---

[15] Diane OWEN HUGHES, «From Brideprice to Dowry in Mediterranean Europe», *Journal of Family History*, 3 (1978), pp. 262-296. Recientemente se han cuestionado algunos elementos del análisis de Hughes: Régine LE JAN-HENNEBICQUE, «Aux origines du douaire médiéval», en Michel Parisse, (ed.), *Veuves et veuvage dans le haut moyen âge*, París, Picard, 1993, pp. 107-122.

en Las mujeres y la familia, considera que la dote sumía a las viudas en un doloroso dilema. Su familia de nacimiento las presionaba para invertir su dote en un nuevo matrimonio, pero si hacían esto, se arriesgaban a arrojar a sus hijos al oprobio (cap. 15)[16].

Desde hace algún tiempo, la idea de que las fuerzas culturales conforman las vidas e imágenes de las mujeres ha dado paso paulatinamente a una visión «constructivista social» de hombres y mujeres. La teoría de la construcción social postula que no hay naturaleza masculina o femenina innata (o, al menos, hay muy poca), sino que los papeles que las mujeres y los hombres adoptan, las sexualidades que expresan, las emociones que sienten –en definitiva, el núcleo mismo de su género– son producto de las presiones y normas de las sociedades en las que viven[17].

La configuración femenina de la historia

El objetivo último de muchas historiadoras feministas no es sólo hacer visibles a las mujeres y su historia, no sólo mostrar las fuerzas que las conformaron, sino también arrojar luz sobre la historia de los hombres. Es decir, en su opinión, la historia humana estará incompleta mientras no incluya la forma en que las mujeres han contribuido a construir su sociedad *a través* del género.

Una de las primeras y más importantes formas a través de las que se ha desarrollado esta línea de investigación, ha sido el estudio de los elementos femeninos que aparecen en la cultura masculina. En *Jesus as Mother*, Caroline Walker Bynum exploraba imágenes –como la de un Dios materno y próvido– habitualmente asociadas a la piedad femenina, que ella consideraba centrales en la espiritualidad masculina monástica cisterciense[18]. De este modo logró demostrar que era imposible comprender la naturaleza de la piedad del siglo XII sin tener el cuenta el género. En su libro *Holy Feast and Holy Fast*, una investigación del significado de la comida y la eucaristía

[16] Capítulo 15: Christiane KLAPISCH-ZUBER, «The "Cruel Mother": Maternity, Widowhood, and Dowry in Florence in the Fourteenth and Fifteenth Centuries», en su *Women, Family, and Ritual in Renaissance Italy*, trad. inglesa de Lydia Cochrane Chicago, University of Chicago Press, 1985, pp. 117-131.

[17] Por ejemplo, artículos en David M. HALPERIN, John J. WINKLER y Froma ZEITLIN (eds.), *Before Sexuality: The construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton Princeton University Press, 1990. Véase también Thomas LAQUEUR, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990.

[18] Caroline WALKER BYNUM, *Jesus as Mother: Studies of the High Middle Ages* Berkeley University of California Press, 1987, pp. 282-294.

para las mujeres religiosas en la Baja Edad Media, Bynum llegaba aún más lejos. En la parte de su libro que aquí aparece como capítulo 16, afirmaba que hombres y mujeres utilizaron de modo muy distinto la «imaginería femenina»[19]. Explicaba así cómo las gentes de la Edad Media participaban de distinto modo en una cultura común, dependiendo de su sexo.

En los ensayos recopilados por Clare A. Lees bajo el título *Medieval Masculinities*, se muestra otra forma de establecer esta historia dual en lo que toca al género. Los autores de los artículos de este libro afirman que los métodos críticos de la historia de las mujeres deberían aplicarse también a la historia de los hombres, pues la historia de los hombres está tan a merced de las fuerzas sociales y culturales como la de las mujeres y, además, las historias «masculinas» tradicionales han eliminado la cuestión del *género* en el estudio de los hombres, al convertirlos en emblemas de la humanidad en su conjunto. Susan Mosher Stuard mostró, en su artículo sobre la dote que aparecía en el libro de Lees, cómo esta institución tan importante en la vida de las mujeres (como ya hemos visto) también tuvo un gran impacto en la vida de los hombres, así como en las oportunidades de las que dispusieron y en el papel que desempeñaron (capítulo. 17)[20].

El tema del género no sólo es de gran interés para los historiadores sino también para los expertos en literatura. La Medieval Academy of America puso recientemente de manifiesto su importancia para los medievalistas en general, al dedicar un numero monográfico de su revista, *Speculum*, a este tema en 1993[21]. Así pues, los contornos del debate actual están claramente delimitados. Ya no cabe preguntarse *si* las cuestiones de género deberían formar parte de la historia: ¿quién se atrevería hoy a escribir una historia de la sociedad medieval que sólo incluyera a dos mujeres? El debate es más bien *cómo* hay que incluir a las mujeres. ¿Como compañeras de viaje en los procesos que se describían en las narraciones tradicionales (originalmente masculinas)? ¿O más bien como protagonistas de una narración antagonista? ¿Como seres socialmente construidos, cuyas características distintivas dependen de supues-

---

[19] Capítulo 16: Caroline WALKER BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley, University of California Press, 1987, pp. 282-294.

[20] Capítulo 17: Susan MOSHER STUARD, «Burdens of Matrimony: Husbanding and Gender in Medieval Italy», en Clare A. Lees (ed.), *Medieval Masculinities: Regarding Men in the Middle Ages*, Medieval Cultures, 7, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, pp. 61-72.

[21] Nancy F. PARTNER (ed.), *Studying Medieval Women: Sex, Gender, Feminism*, núm. monográfico de *Speculum*, 68 (1993), pp. 305-471, reeditado en forma de libro (Cambridge, Medieval Academy of America, 1993).

[illegible] culturales? ¿O más bien como seres humanos con necesidades y respuestas psicológicas innatas e individuales? Como suele ocurrir con la mayoría de los debates en historia medieval, ésta no es una mera discusión «académica». Tan es así, que el último artículo que aparecía en el monográfico de *Speculum* pedía a los especialistas que saliesen de las bibliotecas para implicarse en los problemas de sus comunidades[22].

[22] Allen J. FRANTZEN, «When Women Aren't Enough», en Partner, *Studying Medieval Women*, cit., pp. 445-471.

13

LA SAGA DE JEZABEL: LA CARRERA POLÍTICA DE LAS REINAS BRUNILDA Y BALTILDE EN LA HISTORIA MEROVINGIA*

Janet L. Nelson

Desde el momento en que encontraron un lugar en las universidades desde el que realizar su trabajo, las mujeres han hecho importantes avances en el ámbito de la historia medieval. Cierta historiografía femenina ha sido criticada con justeza por adolecer de un estilo un tanto emotivo, así como de cierta estrechez de miras y cierto subjetivismo, romanticismo incluso, en su enfoque: sin duda, se trata de errores que se pueden atribuir a la socialización de la mayoría de las mujeres[1]. Sin embargo, la obra de Rosalind Hill ha demostrado ejemplarmente cómo superar esos inconvenientes y contribuir substancialmente al avance de la disciplina. Tal vez quepa esperar esa combinación de buen juicio y amplitud de miras de las escasa personas (de ambos sexos) que combinan una gran aptitud investigadora con la afición a los deportes de riesgo. Por eso, a pesar de su título, espero que este artículo –en el que estudio la vida de dos mujeres muy activas e inteligentes que gozaron del respeto y el afecto de muchos de sus contemporáneos (a pesar del injusto trato que la posterioridad les ha deparado)– no sea un tributo totalmente fallido[2].

Es un lugar común en la historiografía sobre el periodo merovingio afirmar que las mujeres desempeñaron un «importante papel» en

* Estoy muy agradecida a Ian Wood, John Gillingham y Pauline Stafford por sus amables críticas, y a Paul Fouracre por su entusiasta debate del tema merovingio.

1 Sobre algunos problemas (si no errores) de la obra histórica de y sobre mujeres, véanse los comentarios de [Susan Mosher] STUARD en su introducción a *Women [in Medieval Society]*, Filadelfia, 1976, pp. 1-12. Para algunas críticas de la historiografía de las mujeres dominada por cánones masculinos, véase los comentarios de Ria LEMAIRE en *CCM*, 20 (1977), pp. 261-263.

2 [Este artículo se publicó originalmente en una recopilación en honor de Rosalind Hill].

[illegible]idad. Las reinas Brunilda y Baltilde[3] han sido citadas como casos paradigmáticos en este sentido. Pero, si bien es importante señalar desde el principio algo tan obvio como que las reinas no son mujeres típicas en ninguna época, conviene pararse un instante en la banal aseveración acerca del «importante papel» que jugaron las mujeres y preguntarse *qué* mujeres fueron personajes significativos a finales del siglo VI y durante el siglo VII y por qué lo fueron. En ocasiones, ciertas mujeres se encontraron en posiciones de riqueza y poder: se trata de mujeres pertenecientes a una aristocracia basada en la tierra cuyos miembros generalmente contraían matrimonio con personas de su misma posición[4]. Estas mujeres –en cuanto esposas que portaban la dote y recibían regalos nupciales, en cuanto viudas y madres (o madrastras) custodias de los bienes familiares, en cuanto mujeres herederas de toda o parte de la riqueza de sus padres– com-

---

[3] En aras de la simplicidad he usado la forma inglesa de estos y otros nombres familiares [Igualmente en nuestra versión española hemos utilizado, siempre que ha sido posible, las formas castellanas más comunes de estos nombres (N. de los T.)].

[4] Esta afirmación me parece esencialmente acertada tanto en lo que toca a las aristocracias galorromanas como a las bárbaras en el periodo del que se ocupa este artículo. Sobre las primeras véase [K. F.] STROHEKER, *[Der senatorische] Adel [im spätantiken Gallien]*, Tübingen, 1948; sobre las segundas, [R.] SPRANDEL, [Der] *merovingische Adel [und die Gebiete ostlich des Rheins], Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte*, 5, Friburgo de Brisgovia, 1957, y «Struktur und Geschichte des merowingischen Adels», *HZ* 193 (1961), pp. 33-71; K. F. WERNER, «Bedeutende Adelsfamilien im Reich Karls des Grossen», en W. BRAUNFELS (ed.), *Karl der Grosse, Lebenswerk und Nachleben*, 5 vols., Düsseldorf, 1965-1968 I, pp. 83-142, que incluye una bibliografía completa. La posición jurídica de las mujeres es diferente en el derecho romano y en las distintas leyes bárbaras, pero a largo plazo la tendencia predominante fue que las últimas se vieron influidas por el primero y el derecho canónico. Los cambios introducidos a partir de la segunda mitad del siglo VI lograron mejorar la posición de las mujeres bajo la ley sálica, especialmente en lo que toca a la herencia de la tierra de la que, ahora, las mujeres podían participar bajo ciertas circunstancias y al control de su propia *dos* o precio de novia. Sobre todo esto véase [F. L.] GANSHOF, «[Le] statut [de la femme dans la monarchie franque]», *Recueils Jean Bodin* 12 (1962), pp. 5-58, especialmente pp. 15-17, 25-35. Las cuestiones específicamente políticas y sociales que, como observa Ganshof (p. 57), subyacen a estos cambios legales aún deben ser estudiadas en profundidad. No obstante, véase también F. BEYERLE, «Das legislative Werk Chilperics I», *ZRG Abt* 78 (1961), especialmente pp. 30-38. Para los aspectos concretos de la posición legal de las mujeres véase K. F. DREW, «The Germanic Family of the *Leges Burgundionum*», *Medievalia et Humanistica* 15 (1963) pp. 5-14, y [J.-A.] MCNAMARA y [S. F.] WEMPLE, «[Marriage and] Divorce [in the Frankish kingdom]», en Stuard, *Women*, cit., pp. 95-124. Para una visión comparativa más amplia, véanse dos obras recientes de J. GOODY: *Production and Reproduction*, Cambridge, 1976, y su capítulo introductorio a J. GOODY, J. THIRSK y E. P. THOMPSON (eds.), *Family and Inheritance: Rural Society in Western Europe, 1200-1800*, Cambridge, 1976; ambas proponen estimulantes perspectivas y análisis de gran utilidad tanto para historiadores como para científicos sociales. Véase también *Succesion [to High Office]*, Cambridge, 1966, especialmente pp. 1-56.

partían la posición de sus familiares masculinos y debían ser protegidas. En mi opinión, si las mujeres tuvieron gran importancia en la historia del monasticismo columbano en la Galia del siglo VII, no fue porque «a las mujeres les sedujera especialmente los rigores de las enseñanzas columbanas»[5], sino más bien por que estas nuevas estructuras monásticas se habían adaptado a estructuras familiares basadas en la tierra en las que las mujeres ocupaban posiciones clave. El número de casas de mujeres en el siglo VI siguió siendo escaso, en parte, porque el monasticismo propio de un modelo urbano o suburbano episcopalmente dirigido no podía adaptarse fácilmente a las necesidades (de solidaridad y continuidad biológica) de las familias aristocráticas: así lo testimonia la queja de la madre de Rusticula, su única hija, que había ingresado en el convento de San Juan de Arlès: «Veo las posesiones de nuestra casa, toda nuestra *familia* y me preguntó a quién se la dejaré, no lo sé... ¿Quién se ocupará de mí cuando sea anciana, ahora que he perdido a mi única hija?»[6]. En el siglo VII, Sadalberga, cuyo hagiógrafo escribe de forma entusiasta acerca de fundaciones contemporáneas *per heremi vastitatem* [por todas las tierras yermas], estableció su primer convento *in hereditate paterna* [en su herencia paterna], tras haber logrado que su marido y sus hijos entraran en la vida monástica[7]; en cambio Moda, viuda del prohombre Autharius, se instaló con su propia familia para controlar la reciente fundación en Jouarre[8] de su hijastro Ado. La importancia de estas conexiones familiares se muestra de un modo igualmente intenso en el caso de Wulftrude, hija de Grimoaldo y abadesa de la fundación de Pipino en Nivelles, a quien diversos *reges* [reyes] y *reginae* [reinas] merovingios «que odiaban a su padre...», enemigo de su familia[9], trataron de separar del cargo.

---

[5] [P.] RICHÉ, *Education [and Culture in the Barbarian West, Sixth Eight Centuries]*, trad. inglesa de J. J. Contreni, Chapter Hill, 1976, p. 329. Más detalles acerca de la participación de las mujeres en el monasticismo aparecen en [F.] PRINZ, *[Frühes] Mönchtum [im Frankenreich]*, Munich y Viena, 1965 y el primer capítulo de [G. A. De ROHAN CHABOT, marquise de] MAILLÉ, *[Les Cryptes de] Jouarre*, París, 1971. No obstante, sigue habiendo un problema básico de explicación.

[6] *MGH SSrM*, 4, cap. 5, p. 342. Véase P. RICHÉ, «Note d'hagiographie mérovingienne: la *Vita S. Rusticulae*», *AB* 72 (1954), 369-77, donde se demuestra que este es un texto del siglo VII.

[7] *MGH SSrM*, 5, caps. 8 y 12, pp. 54, 56. A propósito del lugar, una *villa* en el *pagus* de Langres, véase los comentarios de KRUSCH, *ibid.*, pp. 43, 56 n. 2. ¿Podría el *saltus* paterno ser clasificado como *eremus*?

[8] J. GUEROUT, «Les Origines et le premier siècle de l'Abbaye», en Y. Chaussy (ed.) *L'Abbaye royale Notre-Dame de Jouarre*, París, 1961, pp. 1-67.

[9] *Vita Geretrudis*, cap. 6, *MGH SSrM*, 2, p. 460. Sobre el *Sippenkloster* («monasterios de grupos familiares») como centro de culto aristocrático, véase Prinz, *Mönchtum*, cit., pp. 489-503.

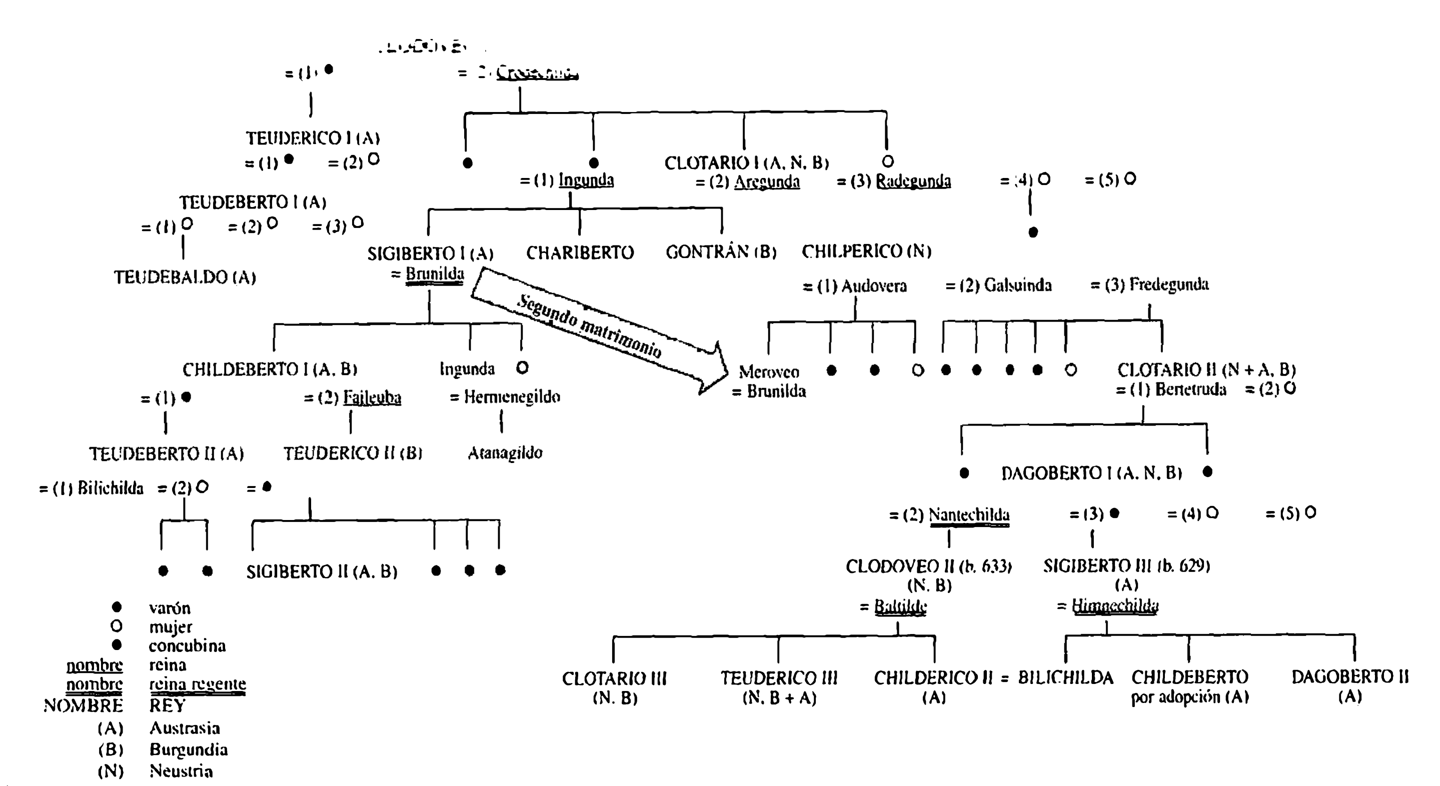


Tabla de los reyes merovingios, sus reinas y concubinas.

Así pues, no se produjo *Frauenfrage* [referencia al problema del exceso de mujeres solteras en la Alta Edad Media] de las desvalidas o alienadas en lo que toca a las abadesas y a las religiosas de la Galia en el siglo VII. Más bien se trata de una cuestión relativa al empleo de personal por parte de las familias. La función militar, en la que se distingue tajantemente el papel del hombre y la mujer, estaba conspicuamente ausente de la vida monástica: los monjes, como las mujeres eran *inermes* [sin armas]. Por el contrario, dentro del monasterio, una mujer podía trascender la «debilidad» de su sexo y volverse no tanto «viril»[10] como desexualizada. Así, en los monasterios se ofrecía la misma cultura espiritual y literaria a las chicas y a los chicos; en este medio asexual, una abadesa de un monasterio doble[11] podía tener una autoridad política que en el mundo secular, en todos los niveles, incluido el monárquico[11a], estaba formalmente monopolizada por los hombres. La cuestión que hay que recalcar es la ausencia de cualquier principio de matriarcado[12]. Las mujeres aristocráticas hacen y deshacen *ex officio* en un contexto donde su sexo es irrelevante. Incluso si, por contingencias de mortalidad o herencia, ejercen temporalmente el poder en la sociedad secular, lo hacen primeramente en virtud de una posición marcada biológicamente que el matrimonio suele reforzar[13].

De este modo, la posición de una reina merovingia a finales del siglo VI era un tanto ambigua. Pues sólo podía serlo (no necesariamente,

---

[10] Véase en este sentido Riché, *Education*, cit., p. 457, donde aparecen valiosos comentarios sobre la posición de las mujeres en la cultura monástica.

[11] Véase Guerout, «Origines», cit., en especial pp. 34 *ss.*; también J. GODFREY, «The Double Monastery in early English history», *AJ* 79 (1974), pp. 19-32.

[11a] Ganshof, «Statut», cit., p. 54, subraya la incapacidad de las mujeres, a pesar de su *Rechtsfähigkeit* [capacidad legal] en el derecho privado, para recibir o transmitir el poder real por derecho propio; la monarquía era una *hereditas aviatica* [herencia ancestral] (Cfr. *infra* pp. 224-225). Desde el punto de vista de Ganshof hay que olvidar la idea de que los merovingios trataban su reino como una propiedad personal, en vista de los cambios que introdujo en la ley de herencia Chilperico I (561-84), sobre esto véase Ganshof, pp. 34-35.

[12] Sin duda esto no significa negar la importancia de los vínculos con y a través de la familia materna. Véase K. LEYSER, «The German aristocracy from the ninth to the early twelfth century», *PP* 41 (1968), pp. 25-53, y «Maternal kin in early medieval Germany: a reply», *P.* 49 (1970), pp. 126-134, si bien Leyser se ocupa de periodos posteriores al merovingio.

[13] Esto parece verdad en lo que toca a los matrimonios del siglo VII cuyos detalles aparecen en las fuentes hagiográficas. Sólo he encontrado pruebas claras de un matrimonio asimétrico en el *L[ibri] H[istoriarum]* (conocido como *Historia de los francos*) y aquí la posición de la madre es más importante que la del padre: véase *LH* x, 8, ed. B. Krusch y W. Levison, *MGH SSrM*, I (2.ª edición Berlín, 1937-1951), p. 489 (los padres de Tetradia – *nobilis ex matre, patre inferiore* [«noble por parte de madre, pero de padre humilde»]). Véase *infra* (p. 231) acerca de un supuesto intento de excepción a esta costumbre conyugal por parte de un aristócrata franco.

pero sí de forma habitual –y la mera posibilidad es lo que importa aquí– a través de su marido. Esto fue lo que ocurrió como resultado de la implantación entre la realeza, primero en Burgundia, después en Austrasia y Neustria, de la costumbre de elegir como consorte a una mujer de baja extracción o incluso a una esclava[14]. En este mismo periodo, tenemos pruebas de que la cuna o la posición social de la compañera de cama de un rey (ya fuera una reina o una concubina) no afectaba a la posición o a los derechos de sucesión de sus hijos[15], y puede que el principio enunciado por Gregorio de Tours reflejara una nueva situación. Ciertamente, ya desde la época de Gontrán y Chilperico, el típico rey merovingio era el que expresaba la singularidad de su posición real, su libertad respecto de las normas que constreñían a sus súbditos aristocráticos, desposando a una mujer que, lejos de proporcionarle poderosas alianzas o una gran dote, lo debía todo a su relación con él. Aunque la novia fuera una princesa extranjera[16], como ocurrió en algunas ocasiones en el siglo VI, su situación en la práctica no era muy diferente de la de las doncellas ex sirvientas; su dependencia de la generosidad y la protección de su marido, pues su familia se encontraba lejos e incluso tal vez se consideraba que su pueblo era enemigo de los francos, podía ser igual de completa. Una princesa visigoda (España fue una de las fuentes de novias extranjeras para los merovingios) podía estar en contacto con su tierra natal, pero la discontinuidad dinástica allí podía hacer que en poco tiempo desaparecieran sus vínculos personales con la casa reinante l[17]. La suerte de la princesa española Galsuinda en manos de Chilperico[18] no fue diferente de la de la antigua esclava Bilichilda en las de Teodoberto II[19]. Lo cierto es que Galsuinda no fue vengada por ningún rey español.

---

[14] Para más detalles véase [E.] EWIG, «Studien [zur merowingischen Dynastie]», *Frühmittelalterliche Studien* 8 (1974), pp. 15-59, en 39 ss. *LH* IV, 25 y 26, pp. 156-157, donde se confirma que las reinas de baja extracción no eran habituales en el siglo VI.

[15] *LH* V, 20, p. 228. Véase [Ian] WOOD, «Kings, [Kingdoms and Consent]» en P. H. Sawyer y I. N. Wood (eds.), *Early Medieval Kingship* Leeds, 1977 pp. 6-29. Sobre la distinción entre reina y concubina en Gregorio y Fredegario, véase Ewig, «Studien», cit., pp. 38-39, 42-44. Sólo en una ocasión el hijo de una concubina accedió al trono a finales del siglo VI y en el último periodo merovingio: Teodoberto II. Véase *infra*, p. 229. No obstante, probablemente Sigiberto III sea otro caso. Pauline Stafford me ha señalado que la distinción entre reina y concubina es demasiado simple, delata una punto de vista eclesiástico: a menudo las cosas eran más complicadas. Sin embargo, a la luz de los escasos documentos merovingios parece imposible saber hasta qué punto ocurre así en los casos que aquí nos ocupan.

[16] Ewig, «Studien», cit., p. 39.

[17] Véase *infra*, p. 226.

[18] *LH* IV, 28, pp. 160-161.

[19] *[The Fourth Book of the Chronicle of] Fred.[egar]*, ed. J. M. Wallace-Hadrill Londres, 1960, cap. 37, p. 30.

La mujer de un merovingio, por tanto, se encontraba en una posición tan dependiente como precaria basada en la asociación personal y sexual con un marido cuyos intereses o caprichos a menudo le llevaban a buscar una sustituta. Con frecuencia, una ex esposa merovingia era un personaje sumamente desgraciado, en especial si no tenía hijos o si sus hijos se peleaban con su padre o morían antes que él[20]. Radegunda, que optó por la virtud[21] ascética, es la excepción que confirma la regla. Si bien una esposa merovingia podía ostentar el título de reina, no nos han llegado pruebas de que lo recibiera en algún tipo de ceremonia de coronación (al margen, posiblemente, del propio ritual de matrimonio) que la situara en igualdad de condiciones que a su marido ante su reino.

No obstante las limitaciones a las que estaba sometida la reina en las estructuras políticas y familiares también podían concederle, bajo ciertas circunstancias, una paradójica libertad. Podemos considerar esto bajo dos aspectos: el económico y el genético-sexual. Mientras que una mujer aristócrata solía heredar algo de tierra o seguía participando en los asuntos de la familia, una reina de baja cuna o de origen servil sólo conseguía enriquecerse a través de su marido; dado que una buena proporción de esta riqueza tendía a consistir en bienes muebles[22], en realidad había mucha menos diferencia real entre los recursos de una Bilichilda y una Galsuinda de lo que podría sugerir la diferencia de su posición social original. La asociación entre las reinas y el tesoro constituye un tema recurrente en la historiografía merovingia. De hecho una reina podía llegar a controlar riquezas considerables –primero como donadora y receptora de oro, después velando por el erario real cuando el rey marchaba a la guerra– hasta el punto de que podía financiar actividades políticas por su cuenta. Así,

---

20 LH iii, 27 (Deuteria –aunque ella tuvo un hijo, Teudebaldo); iv, 25 (Marcatrude –sin descendencia); iv, 26 (Ingoberg –sin hijos); v, 39 (Audovera –véase *infra*, n. 29). Nantechilda, ex esposa de Dagoberto, conservó su posición de reina y resurgió tras la muerte de su marido porque tenía un hijo joven (Clodoveo II) del que se hizo regenta; en cambio, ninguna de las dos reinas que obtuvieron los favores de Dagoberto parecen haber tenido descendencia: *Fred.*, cap. 60 y 79, pp. 50, 67.

21 *LH* iii, 7, p. 105. Probablemente sea significativo que Radegunda careciera de descendencia. Acerca de su espiritualidad véase E. Delaruelle, «Sainte Radegonde, son type de sainteté et la chrétienté de sons temps», *Études Merovingiennes*, Actes des Journées de Poitiers, 1952, París, 1953, pp. 65-74.

22 Parece ser que esto era verdad acerca del precio de la novia *(dos* –para distinguirlo de la dote) en las leyes bárbaras: véase Ganshof, «Statut», cit., p. 28 junto con notas 66-68. No está claro en *LH* ix, 20, p. 437 qué proporción de las cinco *civitates* que Chilperico dio a Galsuinda constituían el *dos* y cuales eran el «regalo de la mañana» *[morgengabe]*. Sin embargo, está claro que los reyes daban tanto tierra como bienes muebles a sus esposas: véase *LH* vi, 45, p. 318 (Fredegunda). Sobre los bienes raíces de Baltilde, véase *infra*, n. 204.

Fredegunda, muy generosa a la hora de desplegar sus riquezas, se mofaba de los francos por su tacañería[23]; conspiradores contra Clotario II solicitaron la alianza de su esposa, pidiéndole que les enviase en secreto «todo el dinero que pudiera»[24]. Dado que para tener éxito político en el mundo merovingio durante los siglos VII y VIII –no menos que en el VI[25]– resultaba imprescindible disponer de un saludable tesoro, el acceso de la reina a estos recursos podía situarla en una posición de poder, a pesar de su relativa debilidad desde el punto de vista del control directo de la tierra. Tanto política como personalmente, el «desarraigo» de una reina podía convertirse en una ventaja, en la medida en que permitía una mayor libertad de movimientos.

Obviamente, la oferta inicial de servicios sexuales que la reina hacía a su marido podía servir como base de poder mientras ella despertaba su interés. Probablemente el de Fredegunda es el caso mejor documentado de cómo la pasión de un rey puede proporcionar a su consorte influencia política a lo largo del tiempo[26]. Sin embargo, al margen de estas preferencias personales, la fuerza del vínculo conyugal –un aspecto en el que convergen la influencia germánica y eclesiástica, si bien a partir de distintas premisas[27]– implicaba que la posi-

---

23 *LH* vi, 45, p. 318. Compárese este texto con *LH* iv, 26, p. 159 (Teudechilda), y vii, 4, p. 328 (de nuevo Fredegunda).

24 *Fred.*, cap. 44, pp. 36-37. El obispo de Sion pidió a Bertetrude *«ut thinsauris quantum potebat secretissime ad Sidonis suam civitatem transferrit, eo quod esset locum tutissimum»* [«que trasladase en secreto todo el tesoro que pudiera a la ciudad de Sion, que sería el lugar más seguro»]. Quizás los tesoros episcopales tenían una función similar a la de los bancos. Sobre los antecedentes burgundios de este episodio véase E. Ewig «[Die fränkische] Teilreiche [im. 7. Jahrhundert 613-714)]», *Trierer Zeitschrift* 22 (Trier, 1953), pp. 85-144, en la p. 106.

25 *Fred.*, cap. 45, pp. 38; cap. 67, p. 56; cap. 75, p. 63; cap. 84, p. 71. El Continuador de Fredegario, *ibid.*, cap. 9, p. 88, muestra la importancia que tenía el tesoro para Plectrude, viuda de Pipino II, en 714-715. Hincmaro, *De Ordine Palatii*, cap. 22. *MGH cap.* 2, p. 525, muestra la continua conexión de la reina con el tesoro en el siglo IX. Véase *infra*, n. 234. Sobre los impuestos y los peajes durante este período, véase F. Lot, *L'Impôt foncier et la capitation personelle sous le Bas-Empire et a l'époque franque*, París, 1928, y F. L. Ganshof, «A propos du tonlieu sous les mérovingiens», *Studi in honore di Amintore Fanfani*, Milán, 1962, I, pp. 291-315.

26 *LH* iv, 28, p. 161; v, 18, p. 240 (Fredegunda tiene 200 libras de plata para ofrecer como soborno); v, 34, p. 220; etc. Sobre las inclinaciones de Gregorio, véase *infra*, p. 226. En la novela de M. Brion, *Frédégonde et Brunehaut*, (París, 1935), aparece una vívida evocación de Fredegunda.

27 Ganshof, «Statut», cit., pp. 15 ss., cita pruebas no sólo de las leyes sino de los actos legales (testamentos; otorgamientos de tierras) que dan cuenta de los derechos de las mujeres y viudas en lo que toca a la propiedad conyugal. En este aspecto el derecho romano influyó en las leyes bárbaras. Por supuesto el divorcio estaba permitido tanto en los códigos romanos como en los bárbaros. Pero McNamara y Wemple, «Divorce», cit., pp. 98 ss., parecen sobrestimar tanto la posición de inferioridad de las mujeres en comparación con sus maridos, como la importancia de la divergencia en

ción social de un monarca determinaba la de su compañera de cama: ninguna reina podía reinar por derecho propio. Una reina viuda podía convertirse en depositaria del poder real durante un tiempo permaneciendo aparentemente inactiva, como mero vehículo para las aspiraciones a la sucesión en el trono, lo que podía conducirla a un segundo matrimonio. No obstante, lo cierto es que, en todos los casos que conozco, la reina no era de baja alcurnia sino que pertenecía a una familia noble o a la realeza[28], además, su capacidad para transmitir la aspiración a gobernar parece proceder de su asociación con un rey en activo; en el interregno que se produce tras su muerte, a causa de un sistema de sucesión indeterminado (ya fuera dinástico o electivo), la reina operaría como una especie de inhibidor de los conflictos si su segundo marido llegara a conseguir que sus aspiraciones se materializasen.

Sin embargo, a diferencia de la Italia lombarda o la España visigoda, en Galia era habitual la sucesión filial. Así, el único medio que tenía una reina para asegurar su posición, ya fuera durante la vida de su marido o, especialmente, después de su muerte, era tener un hijo que sobreviviera[29]. Dado que era muy frecuente que la sucesión del trono correspondiera a un menor, los regentes podían gobernar durante periodos relativamente largos (y eso a pesar de que la mayoría de edad estaba fijada en los quince años[30]) y una reina madre tenía in-

---

este punto entre la ley bárbara y la ley eclesiástica. Es preciso considerar conjuntamente el divorcio y la herencia, como hace la ley y la práctica. No me convencen quienes afirman que los casos de Clotario I (*LH* iv, 3) o Dagoberto (*Fred.* cap. 60, p. 50) muestran la práctica de la poligamia por parte de la realeza, aunque sin duda estos dos reyes son los más conspicuos ejemplos de monogamia en serie.

[28] Sobre los lombardos, véase *Fred.*, caps. 51, 70, pp. 42, 59; y los comentarios de [K. A.] Eckhardt, *Studia [Merovingia], Bibliotheca Rerum Historicarum*, 11, Aalen, 1975, p. 141. Sobre los anglosajones W. A. Chaney ha articulado con coherencia las pruebas existentes en *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England*, Manchester, 1970, pp. 25-28, aunque las inferencias que hace a propósito de la sucesión real matrilineal no están justificadas. Sobre los merovingios, véase *LH* iii, 6; iv, 9; y quizás *Fred.*, cap. 44, p. 37; también *infra*, p. 225-227. Los hombres implicados en todos los casos de los que tenemos noticia ya tenían aspiraciones al trono, lo cual sugiere que el matrimonio con la última viuda del rey reforzaba dichas aspiraciones pero no era un factor determinante. Véase también [R.] Schneider, *Königswahl [und Königserhebung im Frühmittelalter]*, Stuttgart, 1972, pp. 246-248, donde, sin embargo, la noción de *Einheirat* («endogamia») tiene una dudosa relevancia.

[29] Sobre la situación de una reina viuda que sólo tuviera hijas, véase *LH* iv, 20 (Ultrogoda). Sobre los riesgos de no tener hijos varones en vida del marido véase *LH* iv, 26 (Ingoberg) y posiblemente iii, 7 (Radegunda). Véase también *infra*, p. 231, otro ejemplo en el siglo VII (Gomatrude), puede encontrarse en *Fred.*, cap. 58, p. 49. La altísima mortalidad infantil añadía nuevos riesgos (Fredegunda perdió cuatro hijos muy jóvenes), como también lo hacían las peleas entre padres e hijos que concluían con el asesinato de los segundos por orden del primero (Audovera perdió dos de sus tres hijos de este modo y el tercero también murió antes que su padre).

[30] Ewig, «Studien», cit., pp. 22-24.

notables posibilidades de acceder a la regencia. No era ella la única pretendiente a la regencia: en varias ocasiones a lo largo de los siglos VI y VII[31] distintos nobles de palacio accedieron al cargo de *nutricius*, literalmente «nodriza masculina», que de hecho implica el papel de regente, esto ilustra una vez más la importancia política de la cercanía al rey, incluso cuando éste era un niño[32]. Sin embargo, normalmente una reina viuda podía esperar actuar como regente de su propio hijo. Si una reina no tenía descendencia o sólo tenía hijas, entonces la muerte de su marido significaría obviamente su exclusión del poder. Pero incluso si tenía un hijo joven, podía tener dificultades para mantener la proximidad física respecto al monarca de la que dependía el poder de un regente. Un príncipe infante podía criarse en una propiedad rural[33]; probablemente estaba al cuidado de una nodriza; el momento de la muerte de su padre podía sorprender a su madre lejos... En cualquier caso, los factores que determinaban el éxito de un príncipe a la hora de lograr la sucesión real, también definían el futuro de su madre: esto es, la actitud hacia ella de la aristocracia o, al menos, de unos cuantos aristócratas bien situados. Una reina viuda dependía de los compromisos personales que había establecido en vida de su marido y de su propia habilidad política, de ello se derivaba cuánta riqueza e influencia (ambas cosas no estaban necesariamente conectadas) era capaz de conservar. A lo largo de la historia merovingia el destino de las viudas en los interregnos subrayó el sólido poder de los obispos y los *leudes* [aristócratas cercanos al rey][34].

Hasta aquí he insistido en la precariedad y la contingencia de la posición de las reinas antes que en cualquier tipo de privilegio inherente a su vínculo con la monarquía, así como en el hecho de que el poder de la reina estaba relativamente poco integrado en las estructuras sociales operativas: al margen de las distintas personalidades que ocupaban un cargo, se puede hablar del episcopado, la aristocracia o el trono como instituciones, sin embargo, resulta prácticamente imposible identificar una institución propia de la reina. Quiero ahora centrarme con mayor detalle en la trayectoria de dos reinas, no sólo

---

31 Venancio FORTUNATO, *Carmina*, vii. 16, *MGH AA*, 4, pp. 170-171 (Condan, preceptor de Teudebaldo y *de facto* mayordomo del palacio austrasiano); *LH* v, 46, p. 256 (Gogo –véase *infra*, p. 227); *Fred.*, caps. 86, 88, pp. 72, 75 (Otón; Grimoaldo). Sobre Otón véase [H.] EBLING, *Prosopographie [der Amtsträger des Merovingerreiches (613-741)]*, Munich, 1974, pp. 66-67.

32 Sobre la importancia potencial del cargo de nodriza, véase *LH* ix, 38, pp. 458-459, donde se ve cómo una nodriza real y su asistente varón conspiran con poderosos aristócratas.

33 *LH* vi, 41, p. 314.

34 *LH* v, 1m p. 194; vii, 7, p. 330. Véase Wood, «Kings», cit., pp. 6-7, 10-11; también *infra*, pp. 227, 232.

para ilustrar, ampliar y justificar las anteriores generalizaciones, sino también para estudiar más profundamente los mecanismos que regulaban la actividad de las reinas, a fin de determinar lo que a mi juicio constituyen algunas de las fuerzas principales y de las regularidades fundamentales en la política merovingia. Comenzaré dando alguna información biográfica básica acerca de cada una de ellas.

En primer lugar Brunilda[35]. Se trata de una princesa visigoda que mantuvo contactos con España hasta los últimos años de su vida, cuando el vínculo familiar de Brunilda con la dinastía dominante se rompió al caer asesinado Liuva II en el año 603. En cuanto a Sisebuto (612-621) cuya *Vita* de Desiderio de Vienne[36] es la fuente más antigua que se conserva de la regencia de Brunilda, su gran hostilidad hacia ella lleva a pensar que no era pariente suyo. Tampoco lo era Witerico (asesino de Liuva II), en cuya hija Ermenberga se vio a una posible novia para el nieto de Brunilda, Teuderico, en el año 607[37]. Estos hechos, en mi opinión, son relevantes a fin de exponer la conexión española de Brunilda.

Nacida alrededor de los años 545-50, Brunilda fue pretendida en matrimonio por Sigiberto (en apariencia como continuación de una tradición austrasiana de matrimonios dinásticos extranjeros)[38] en 566. Su arrianismo no fue ningún obstáculo y, además, lo abandonó rápidamente. Gregorio de Tours, nuestra fuente principal para la vida de Brunilda hasta el año 591, no tiene ningún comentario desfavorable que hacer sobre ella: la presenta a su llegada a la corte de Sigiberto como una mujer de buen aspecto e inteligente que llevaba consigo una gran dote[39]. No obstante, la descripción que Gregorio hace de Brunilda debe entenderse en un contexto literario e histórico: Chilperico figura en el drama de Gregorio como «el Nerón y el Herodes de nuestro tiempo[40], Fredegunda es su pareja femenina, cómplice de sus

---

[35] El mejor estudio epecializado sigue siendo [G.] KURTH, «[La reine] Brunehaut», en *Études Franques*, 2 vol., París y Bruselas, 1919, I, pp. 265-356, con referencias completas a la literatura del siglo XIX (el artículo de Kurth apareció por vez primera en 1891). Véase también E. EWIG, «Die Fränkischen] Teilungen [und Teilreiche (511-613)]», *AAWL*, Geistes und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 9, Wiesbaden, 1952, pp. 689 ss. Para la cronología de la vida de Brunilda he recurrido a Ewig, «Studien», cit.,

[36] *MGH SSrM*, 3, pp. 620-627. Véase *infra*, p. 239.

[37] *Fred.*, cap. 30, p. 20.

[38] Ewig, «Studien», cit., p. 40.

[39] *LH* iv, 27, p. 160: *«puella elegans opere, venusta aspectu, honesta moribus atque decora, prudens consilio et blanda colloquio... cum magnis thesauris»* [«una chica de comportamiento refinado, de aspecto adorable, honorable y decente en su forma de vida, cuyos consejos eran prudentes y su charla encantadora... con un gran tesoro»]. Sobre la relación personal de Gregorio y Brunilda véase *infra*, n. 59, y p. 236. Difícilmente puede considerársele un mero testigo imparcial.

[40] *LH* vi, 46, p. 319.

llamas: de este modo, Brunilda es la divina espada vengadora que hará pagar a la malvada pareja por su responsabilidad[41] en la muerte de su hermana Galsuinda. Según Gregorio, veinte años después de la muerte de Galsuinda, el odio que se profesaban mutuamente Brunilda y Fredegunda era más fuerte que nunca[42]. Sin lugar a dudas, uno de los principales objetivos en la vida de Brunilda fue buscar venganza[43].

Por otro lado, igual de importante es la identificación de Brunilda con la familia a la que se había incorporado con su matrimonio. De los distintos aspectos de la colaboración con su marido y, después, con su hijo que se loan en los versos de Venancio Fortunato, el más revelador es su patronazgo del culto de San Martín, el *Reichsheiliger* [santo real][44]. Tras la muerte de Sigiberto se decía que había sido Brunilda quien «había mantenido el reino de su marido»[45]. Ella se había unido a él durante su ultima campaña contra Chilperico llevándole dinero a París. Allí se encontraba ella, con el dinero y los niños, cuando llegó la noticia de su asesinato[46]. A pesar de que se quedó sin estos bienes, se le privó de la custodia de sus hijos y hubo de exiliarse en Rouen, conservaba una impresionante cantidad de haberes personales[47], así como el especial vínculo con el trono del que aún gozaba la viuda de un rey merovingio. Muy pronto, Meroveo, hijo de Chilperico e hijastro de Fredegunda, fue a Rouen y la desposó[48]. *Aima-t-elle réellement Merovée*? [¿Amaba ella realmente a Meroveo?][49]. Debemos dejar sin respuesta la deliciosa pregunta de Kurth, sin embargo, no es gratuito suponer que la intención de Meroveo era tratar de acceder al trono de Sigiberto[50]. Pero Childeberto, el joven hijo de Sigiberto, resultó más aceptable para la mayoría de los prohombres aus-

---

41 *LH* iv, 28, p. 161.

42 *LH* ix, 20, p. 439: «*odium, quod inter illas olim statutum est, adhuc pullulat, non arescit*» [«el odio que crecía entre ellas desde hacía tiempo echa nuevas raíces y no se marchita»].

43 [J. M.] Wallace-Hadrill, *[The] Long-haired Kings*, Londres, 1962, pp. 134-135, 205 subraya correctamente este punto.

44 Venancio Fortunato, *Carmina* x, 7, pp. 239-241. Véase Prinz, *Mönchtum*, cit., pp. 32-33.

45 *LH* vi, 4, p. 268.

46 *LH* v, 1, p. 194.

47 LH v, 18, p. 221: Brunilda había dejado cinco fardos bajo la custodia del obispo de Rouen, se dijo que dos de ellos estaban llenos con «*species et diversis ornamentis... quae praeciebantur amplius quam tria milia solidorum; sed et saccolum cum nummismati auri pondere, tenentem duo milia*» [«objetos preciosos y toda clase de joyas... valorados en más de 3.000 monedas y también un saco que, a juzgar por su peso, debe haber contenido 2.000 monedas de oro»].

48 *LH* v, 2, p. 195.

49 Kurth, «Brunchaut», cit., p. 280.

50 Ewig, «Studien», cit., p. 33.

trasianos. La propia Brunilda gozaba de la suficiente lealtad de alguno de esos magnates como para requerir y conseguir su liberación[51]. Tal vez el rechazo de los «austrasianos» a Meroveo cuando intentó unirse a Brunilda (577) no fuera para ella una humillación, como Kurth conjeturaba, sino la plena realización de sus deseos. En efecto, mientras su hijo fuera rey podía tener esperanzas de recobrar su posición. Kurth caracteriza el periodo 576-584, esto es, los años que pasaron hasta que Childeberto alcanzó la mayoría de edad, como «ocho años de humillación» para Brunilda por parte de la aristocracia austrasiana[52]. Pero no hay ninguna prueba de que Gogo, el *nutricius* [tutor] de Childeberto, mantuviera una actitud hostil hacia ella: incluso es posible que fuera la persona que ella había nombrado tanto para ese cargo como para la chancillería real[53]. Brunilda pudo establecer sus propias relaciones con España, empleando como enviado al obispo de Châlons[54]. Incluso el exilio de su «fiel servidor», el duque Lupus de Champagne, fue obra de una facción y no de una aristocracia «antimonárquica» en conjunto. Brunilda fue lo bastante fuerte como para evitar que esta lucha de facciones se transformase en una guerra abierta y, en palabras de Gregorio, «aprestándose resueltamente a la lucha, irrumpió entre las filas enemigas», y su *industria* [perseverancia] prevaleció. Ante estos hechos, la burla de Ursio acerca de que Childeberto conservaba sus aspiraciones al trono «gracias a nuestra protección, no a la vuestra» no debería entenderse como si implicara el eclipse de Brunilda[55].

Cuando Childeberto alcanzó su mayoría de edad en el año 585[56] Brunilda alcanzó una posición dirigente. Prescindió de un tutor y ella misma asumió la guía de su hijo[57], de hecho, poco después, el

---

51 *LHF*, cap. 33, p. 299. Véase Kurth, «Brunchaut», cit., pp. 281-282.

52 Kurth, «Brunchaut», cit., p. 28.

53 Sobre la carta que Gogo escribió para Childeberto al rey lombardo Grasulfo, véase *MGH Epp.*, 3, núm. 48, p. 152. Riché, *Education*, cit., p. 222, sugiere que Brunilda «introdujo a Gogo en la chancillería real». Sobre Gogo como *nutricius*, véase *LH* v, 46, p. 256. De acuerdo con la *Chronicle of Fredegar*, iii, cap. 59, *MGH SSrM* 2, p. 109, Gogo fue uno de los enviados a España para buscar a Brunilda.

54 *LH* v, 40, p. 247. La fecha es 580.

55 *LH* vi, 4, p. 268: *«"Recede a nobis, o mulier. Sufficiat tibi sub viro tenuisse regnum; nunc autem filius tuus regnat, regnumque eius non tua, sed nostra tuitione salvatur..." Haec et alia cum diutissime inter se protulissent, obtenuit reginae industria, ne pugnarent»* [«"Fuera de aquí, mujer! Conténtate con tener el reino bajo tu marido. Ahora tu hijo reina y conserva su reino gracias a nuestra protección, no a la tuya"... Ellos dijeron estas y otras cosas durante mucho tiempo hasta que, gracias a su perseverancia, la reina se aseguró de que no combatirían.»].

56 Ewig, «Studien», cit., p. 22.

57 *LH* viii, 22, p. 389: *«regina mater curam vellit propriam habere de filio»* [«la reina madre quería criar ella misma a su hijo»]. Por supuesto, como señaló Ewig, esto no implicaba una posición legal formal, sino más bien una relación personal.

papa Gregorio Magno afirmaba que su dedicación «tanto al gobierno del reino como a la educación de su hijo» ponía de manifiesto las cualidades de Brunilda[58]. En Adelot (596) se logró un pacto de familia entre la rama austrasiana y la rama burgundia de la familia, donde queda patente su ininterrumpida hostilidad hacia Fredegunda[59]. Fredegario la hace responsable del asesinato de Chilperico y menciona al hombre al que encargó el trabajo[60]. Frente a esto, el argumento basado en el silencio de Gregorio, dada su predisposición, puede que no sea tan elocuente como Kurth supuso –lo cual sencillamente significa que Brunilda llevó sus asuntos de familia según la costumbre germánica. La responsabilidad familiar iba pareja con los intereses políticos en Austrasia: los magnates de Austrasia que se habían opuesto a Brunilda encontraron apoyo en Neustria[61]. Sin embargo, dado que la reina madre era en aquellos momentos capaz de respaldar a los aristócratas que la apoyaban con todo el peso de los recursos reales, pudo aplastar a sus adversarios de Austrasia, demostrando su capacidad para ejercitar las eminentes virtudes reales de premiar la lealtad, reparar las ofensas dirigidas contra quienes quien se encontraban bajo su protección y vengarse de sus enemigos personales[62]. Sus famosas «relaciones extranjeras» con España y Constantinopla eran, en realidad, extensiones de las relaciones de familia. Por una parte, trató de establecer vínculos con la dinastía real en España y, después del matrimonio de su hija Ingunda con Hermenegildo y de que fracasara su revuelta contra su padre Leovigildo[63], intentó recobrar a su pequeño nieto Atanagildo de manos de los protectores imperiales bizantinos a los que había

---

58 Gregorio Magno, Ep. Vi, 5, en *MGH Epp.* 1, p. 383: *«Excellentiae vestrae praedicandam ac Deo placitam bonitatem et gubernacula regni testantur et educatio filii manifestat»*. La fecha es 595.

59 Cfr. *LH* ix, 20, pp. 434-439. Sobre la fecha, véase [W. A.] ECKHARDT, «[Die] Decretio Childeberti [und ihre Überlieferung]», *ZRG GAbt* 84 (1967), pp. 1-71, en 60 ss. En los posteriores intercambios diplomáticos entre Gontrán, Childeberto y Brunilda, el propio Gregorio de Tours sirvió como enviado de esta última. Esta cercanía a la corte austrasiana es notable.

60 *Fred.* iii, 93 en *MGH SSrM* 2, p. 118: *«ab homine nomen Falcone»* [«un hombre llamado Falcón»].

61 *LH* ix, 9, p. 421.

62 *LH* ix, 9-12, pp. 421-427. La relación de Brunilda con Lupus, Ursio y Bertefredo ilustra los distintos derechos a castigar y se puede comparar con el episodio anterior relatado en *LH* vi, 4, pp. 267-268. El interés de Brunilda en defender a quien se encontraba bajo su protección se muestra en la historia de Sichar, *LH* ix, 19, pp. 433-434.

63 Véase J. N. HILLGARTH, «Coins and chronicles: propaganda in sixth-century Spain and the Byzantine background», *Historia* 15 (Wiesbaden, 1966), pp. 483-508; y E. A. THOMPSON, *The Goths in Spain*, Oxford, 1969, pp. 64-73 [ed. cast.: *Los godos en España*, Madrid, Alianza, 1979].

recurrido[64]; por otra parte se identificó con una nueva personalidad franca que se expresa tan claramente en la *Vita* de Radegunda[65] de Baudonivia como en los intercambios diplomáticos de los primeros reyes austrasianos[66] y que se puede resumir en el llamamiento de Brunilda a la emperatriz Anastasia (mujer de Mauricio) a colaborar con ella a fin de obtener los beneficios de la paz «entre dos pueblos»[66a]; términos como *pax* y *caritas* dan cuenta de una profunda conciencia de la paridad francorromana.

Childeberto, que había heredado Burgundia tras la muerte de Gontrán en 593, falleció en 596 a la edad de veintiséis años, dejando Austrasia a Teodoberto, de tan sólo diez años y Burgundia a Teuderico, de nueve años[67]. Brunilda comienza entonces la fase última y más activa de su carrera como regenta de los dos jóvenes reyes. Brunilda y su hijo habían contado con apoyos austrasianos, ahora necesitaba –y consiguió– el apoyo de miembros de una aristocracia más meridional, de orígenes mixtos, bárbaros y «romanos», muy acostumbrada a colaborar con los reyes. Asclepiodotus, antiguo jefe de la chancillería de Gontrán, había puesto sus habilidades al servicio de Childeberto, cuyo gran *Decretum* de 596 probablemente redactó, y siguió teniendo

---

[64] La prueba de esto aparece en las *Epistolae Austrasicae*, núms. 25-48, *MGH Epp*. 3, pp. 138-153.

[65] *MGH SSrM2*, pp. 358-395, II cap. 16, en p. 388: cuando se dispone a adquirir una pieza de la Vera Cruz, Radegunda le dice al rey Sigiberto que actuará *«pro totius patriae salute et eius regni stabilitate»* [«por el bienestar de toda la patria y la estabilidad del reino»]. *«Sicut beata Helena... quod fecit illa in orientali patria, hoc fecit beata Radegundis in Gallia»* [«Lo que Santa Helena hizo en la patria oriental, Santa Radegunda lo hizo en la Galia»], comenta Baudonivia. Radegunda encomienda su fundación, *ibid.*, p. 389, *«praecellentissimis dominis regibus et serenissimae dominae Bronichildi»* [«a los mas excelsos reyes y a la señora más serena, la reina Brunilda»].

[66] *MGH Epp*. 3, núms. 18, 19, 20, pp. 131-133, especialmente núm. 20, p. 1333, donde Teodoberto I ennumera *«quae gentes nostrae sint, Deo adiutore, dicione subiectae»* [«la que, con la ayuda de Dios, es nuestra gente, sujeta a nuestra jurisdicción»], y pide a Justiniano *«ut... in communi utilitate iungamur»* [«que nos unamos para beneficio de todos»].

[66a] *MGH Epp*. 3, núm. 29, p. 140: *«dum inter utramque gentem pacis causa conectitur, coniuncta gratia principum subiectarum generent beneficia regionum»* [«puesto que existen las bases para la paz entre ambos pueblos, dejemos que la buena voluntad de sus príncipes genere el bienestar de las regiones»], y núm. 44, p. 150, otro intento de recuperar a Atanagildo, el nieto menor de Brunilda, *«et inter utramque gentem per hoc, propitiante Christo, caritas multiplicetur et pacis terminus extendatur»* [«dejemos así, con permiso de Cristo, que el amor se multiplique y la paz se prolongue entre los dos pueblos»]. Estas cartas datan de 584 y 585.

[67] *Fred.*, cap. 16, p. 11, Pablo DIÁCONO, *Historia Langobardorum*, iv, cap. 11, *MGH SSrL*, p. 120: *«Brunichildis tunc regina cum nepotibus adhoc puerulis... regebat Gallias»* [«En aquel tiempo la reina Brunilda gobernaba la Galia con sus nietos, que aún eran niños»].

un considerable ascendiente durante la regencia de Brunilda[68]. Examinaré más adelante otros factores que contribuyeron a que la vieja reina continuase en el poder, por ahora me limitaré a considerar brevemente su posición en el seno de la familia real. Fue ella quien vetó el matrimonio de Childeberto con la Teodelinda de Agilulfo (la pareja se había prometido antes del año 589), seguramente para evitar la influencia adversa que acarrearían las conexiones austrasianas y lombardas de la princesa[69]. Pero parece haber aprobado el matrimonio final de Childeberto con su antigua amante Faileuba, quien posiblemente fuera una mujer de baja extracción social[70]. Si es cierto que Childeberto siguió los pasos de Gontrán al hacer reina a una concubina de baja cuna, cabe especular con la idea de que Brunilda consintió de buena gana, pues Faileuba no tenía sus poderosas conexiones aristocráticas y, en consecuencia, suponía una amenaza menor para la autoridad de Brunilda que una mujer noble. Brunilda no pudo controlar el matrimonio de su nieto mayor, el hijo de una concubina, Teodoberto II[71]. Su llegada a la mayoría de edad en 600 coincidió con la expulsión de Brunilda de Austrasia[72], supuestamente porque nobles que le eran adversos se aliaron con el joven rey que estaba dispuesto a hacerse valer. Poco después, se casaba con Bilichilda, una antigua esclava de la propia Brunilda que no guardaba un buen recuerdo de su antigua señora[73]. Una vez convertida en reina, las pullas de Brunilda en relación a su origen humilde ya no podían afectar a la posición de Bilichilda –mientras los nobles austrasianos la respaldaran. ¿Fue la retirada de esos apoyos, así como el hecho de que no concibiera un hijo, la causa de su asesinato en el año 611[74]? El caso de Bilichilda muestra cómo una reina que era una ex esclava sólo era un poco más vulnerable a las fluctuaciones del apoyo aristocrático de lo que lo era una princesa como Brunilda: ciertamente su destino fue especialmente cruel. La actitud de Teuderico II (el hijo de Faileuba[75])

---

68 Eckhardt, «*Decretio Childeberti*», cit., pp. 70-71.

69 *Fred.*, cap. 34, p. 22. Acepto la interpretación de Ewig, «Studien», cit., p. 40, n. 145.

70 Ewig, «Studien», cit., p. 42.

71 *L[iber] H[historia] F[rancorum]*, cap. 37, *MGH SSrM* 2, p. 306.

72 *Fred.*, cap. 19, p. 12. El intento de Kurth, «Brunchaut», cit., p. 310, de restar importancia a este asunto resulta poco convincente.

73 *Fred.*, cap. 35, pp. 22-23. Sobre la fecha probable de este matrimonio (601-602), véase Ewig, «Studien», cit., p. 26.

74 *Fred.*, cap. 37, p. 30: «*Belechildis a Teudeberto interfecitur*» [«Bilichilda fue asesinada por Teodoberto»].

75 *LHF*, cap. 37, p. 306. Tanto Teodoberto como Teuderico eran hijos de Childeberto de acuerdo con *LH* viii, 37 y ix, 4. Pero no parece haber razón para dudar de que Brunilda provocó a Teuderico para que atacara a Teodoberto alegando que este último era hijo de un campesino y, por tanto, no era en absoluto familia de Teuderico.

supuso un marcado contraste con la de su hermano. Tras dar la bienvenida a su abuela cuando se refugió en su corte en 600[76], Teuderico permaneció cerca de ella durante el resto de su vida. Nunca llegó a casarse a causa de la influencia de Brunilda (no veo razón para rechazar la autoridad de la *Vita Columbani* en este punto)[77]: la ascensión de una concubina a la posición de reina hubiera creado un nuevo poder en el *aula regis* [corte del rey] debilitando, en consecuencia, la posición de Brunilda en general y, en particular, su libertad para elegir al heredero o a los herederos de Teuderico. Esta libertad jugó un papel crucial en la red de lealtades personales que mantuvo la vieja reina, pues estas fidelidades se basaban en prospectivas a largo plazo que dependían, a su vez, de predicciones acerca de quien podía controlar la sucesión real. Volveré sobre este punto más adelante. Antes, merece la pena que comentemos un último movimiento de Brunilda: su renuncia en el año 613 a la práctica supuestamente «tradicional» de dividir el reino merovingio entre sus hijos. Teuderico en el año 612 había derrotado a Teodoberto y había conseguido controlar Austrasia. Su repentina muerte justo cuando se disponía a enfrentarse a Clotario II de Neustria (el hijo de Fredegunda) ocasionó un interregno tan peligroso como de costumbre. ¿Cómo respondió Brunilda? «Se empeñó en convertir a Sigiberto [el hijo mayor de Teuderico que contaba once años] en el sucesor de su padre»[78], en otras palabras, trató de mantener la unión de Austrasia y Burgundia. Por entonces no se planteó, según creo, la posibilidad de dividir la herencia de Teuderico entre sus *cuatro* hijos. Pero, ¿por qué la doble división de 596 (ya anunciada en el 589) no continuó en 613? ¿Acaso sobornó Brunilda a los «separatistas» austrasianos y, así, se anticipó a su alianza con Clotario? La respuesta, en mi opinión, no remite tanto a las viejas supuestas ambiciones «centralizadoras» de la reina como a su apego al *Romanentum* frente al *Germanentum*[79], sin embargo, a corto plazo organizó

Fred., cap. 27, p. 18. Si Teuderico llegó a creerse esto, resulta aún menos sorprendente el trato que dispensó a Teodoberto y a sus hijos: *Fred.*, cap. 38, p. 32, y *LHF* cap. 38, pp. 307-309.

[76] *Fred.*, cap. 19, p. 13.

[77] *V[ita] C[olumbani]* I, cap. 18, *MGH SSrM* 4, p. 86. Este capítulo y buena parte de los dos siguientes aparecen casi palabra por palabra en *Fred.*, cap. 36, pp. 23-29.

[78] *Fred.*, cap. 40, p. 32: *«Brunechildis... Sigybertum in regnum patris instituere nitens».*

[79] Así, Ewig, «Teilungen», cit., pp. 705-708, 715. Un punto de vista similar aparece en H. Löwe, «Austrien im Zeitalter Brunichilds. Kampf zwischen Königtum und Adel», en G. Grundmann, *Handbuch der deutschen Geschichte*, 9.ª ed., rev. B. Gebhardt, Stuttgart, 1970, pp. 124-127. Ésta parece ser la perspectiva estándar en la historiografía alemana. La supuesta prueba (la *chaussées Brunehaut* [los caminos de Brunilda]) de que Brunilda fue una constructora o conservadora de caminos «romana» se vino abajo con Kurth, *Histoire poétique des Mérovingiens*, París, 1893, pp. 424 ss.

sus antiguos y nuevos seguidores en una alianza definitiva contra Clotario II. No hay nada que sugiera que, de haber vencido, hubiera resistido las inevitables presiones —en cuanto los jóvenes príncipes pudieran reinar— para volver a dividir el *regnum* [reino] designando reyes entre austrasianos y neustrianos. Probablemente sus partidarios esperarían algún tipo de compensación. El error de Brunilda en el año 613 fue, como Ian Wood ha señalado recientemente[80], sobrestimar los apoyos con los que contaba entre la aristocracia, especial y fatalmente los de los propios funcionarios que ella había creído leales. La política, como siempre, no tenía que ver con la *raison d'etat*[81] sino con intereses familiares, con la autoconservación, las maniobras entre lealtades aristocráticas movedizas. Aunque el juego de Brunilda venía de antiguo, en aquel momento dio su primer paso en falso y lo perdió todo.

Antes de estudiar con más detalle algunos aspectos clave en el éxito de Brunilda, me centraré ahora en Baltilde[82] para hacer un rápido bosquejo de su trayectoria que no sólo fue más corta que la de Brunilda sino que además su documentación es mucho menos variada ; la fuente principal es la *Vita Balthildis*, una obra escrita poco después de su muerte (en el 680 o poco después)[83]. Nacida en Inglaterra, probablemente a principios de la década del 630, Baltilde fue llevada como esclava a la Galia y comprada (en 641 o después) por Erchinoaldo, mayordomo del palacio de Neustria[84]. Su hagiógrafo subraya su origen

80 Wood, «Kings», cit., p. 13.

81 Así, Kurth, «Brunchaut», cit., pp. 306, 350-351: «elle prétendit soumettre à l'autorité d'une femme des gens qui ne reconnaissaient pas même celle d'un homme» [«ella pretendía que un pueblo que ni siquiera reconocía la autoridad de un hombre se sometiera a la autoridad de una mujer»]. La contraposición que hace Kurth entre una aspirante a déspota como Brunilda, su inevitable fracaso y la *monarchie tempereé* [monarquía moderada] de los carolingios parece haber tenido una fuerte influencia en la historiografía francófona: véase H. PIRENNE, *Mohammed and Charlemagne*, trad. ingl. B. Miall, Londres, 1939, pp. 265 ss. [ed. cast.: *Mahoma y Carlomagno*, Madrid, Alianza, 1983] y F. LOT, en F. LOT, C. Pfister y F. L. Ganshof, *Les destinées de l'Empire en Occident de 395 à 888*, 2.ª ed., París, 1940-1941, pp. 265-266, 297-298, 314-315.

82 La única biografía utilizable sigue siendo [M. J.] COUTURIER, *Sainte Balthilde, [reine des Francs]*, París, 1909 que, a pesar de su estilo devoto y más bien confuso, no debe ser rechazada como hace [L.] DUPRAZ, *[Le] Royaume [des Francs et l'ascension politique des maires du palais au déclin du VIIe siècle (656-680)]* Friburgo de Suiza, 1948, p. 223, n. 3. Pueden encontrarse algunas observaciones preliminares sobre Baltilde de gran utilidad en [W.] LEVINSON, *England [and the Continent in the Eight Century]*, Oxford, 1946, pp. 9-10 con una completa bibliografía de las fuentes materiales en la p. 9, n. 4.

83 *MGH SSrM* 2, pp. 475-508, versión «A», que incluye la reelaboración del siglo IX, versión «B», en columnas paralelas. En relación a las fechas de ambas versiones véase la introducción de Krusch, *ibid.*, pp. 478-479. Evidentemente, fue una monja de Chelles quien escribió la *Vita* «A», que fue encargada por algunos monjes ¿quizás los de Corbie?

84 *MGH SSrM* 2, cap. 2, p. 483.

humilde (era una de esas «pobres» a quienes Dios «alza del polvo y sienta entre los príncipes de su pueblo», y una «preciosa perla vendida a bajo precio»)[85] que hay que tomarse en serio, en vista del habitual deleite hagiográfico en los nobles ancestros[86]. Baltilde era muy hermosa (sin duda Erchinoaldo se había quedado prendado de ella) y también astuta –*prudens et cauta*[87]–. Se dice que Erchinoaldo quiso casarse con ella tras la muerte de su mujer, sin embargo, esto parece poco plausible, si se tiene en cuenta las pruebas de las que disponemos acerca de las costumbres aristocráticas en el matrimonio[88]. En mi opinión, el biógrafo menciona este detalle para plantear el tema de la necesaria castidad propia de las *Vitae* de las santas[89], por otra parte, imposible en el caso concreto de Baltilde. La divina providencia hizo que la chica rechazara al ministro del rey y la reservó para el propio rey –Clodoveo II, hijo de Dagoberto–. Probablemente Clodoveo se casó con Baltilde tan pronto como alcanzó la mayoría de edad en 648[90]. «Astuta» como siempre, Baltilde no se hizo ilusiones acerca de su posición. Se quedó embarazada en el 649, confió su inquietud a Eligio, el cortesano más influyente de Dagoberto y un hombre santo que se manejaba a la perfección en los asuntos reales: ¿qué pasaría con el reino si sólo tuviera una niña? (¿acaso preguntaba, en realidad, que le pasaría a ella?). Eligio la tranquilizó asegurándole que tendría un hijo varón y se la jugó con una suma contante y sonante: «tenía una pieza de metalistería apropiada para un varón y ordenó que se guardase para que la usase el niño

---

[85] *Ibid.* Se trata de lugares comunes habituales en las referencias a gente santa de baja alcurnia: hacen referencia a Reyes I, 2: 8 y Ct. 112: 7, como observó [F.] Graus, [*Volk, Herrscher und*] *Heiliger* [*im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*], Praga, 1965, pp. 411-412. Otro ejemplo, en el que Gerberto escribe sobre sí mismo se encuentra en *Lettres de Gerbert*, 983-887, ed. J. Havet, París, 1889, núm. 217, p. 229.

[86] Véase Prinz, «Heiligenkult [und Adelsherrschaft mi Spiegel merowingischer Hagiographie]», *HZ* 204 (1967), pp. 529-544. Generalmente se entendía que un origen humilde difícilmente podía conciliarse con la santidad. La versión «B» de la *Vita* convierte a Baltilde en una mujer noble: *claro sanguine* [sangre noble]; ¡posteriormente se la describió como perteneciente a una familia real anglosajona! Véase Couturier, *Sainte Balthilde*, p. 2, n. 2.

[87] *MGH SSrM* 2, cap. 2, p. 483; cap. 3, p. 485: «*prudens et astuta virgo*» [«una virgen prudente y astuta»].

[88] *Ibid.*, cap. 3, p. 484. En cambio, Ian Wood me sugirió que Erchinoaldo, un pariente de Dagoberto por parte de su madre, pudo haber imitado deliberadamente la práctica real.

[89] Graus, *Heiliger*, pp. 410 ss. No cabe duda de que la autora de esta *Vita* había leído antes la *Vita Radegundis* de Venancio.

[90] *LHF*, cap. 43, p. 315. Sobre la fecha, véase Ewig, «Studien», cit., p. 20.

[91] *Vita Eligii*, ii, 32, *MGH SSrM* 4, p. 717. Riché, *Education*, cit., p. 231 y n. 354, parece malinterpretar este pasaje: no creo que el regalo de Eligio para el bebé pueda haber sido «un mordedor», pues habría sido igualmente apropiado para un chico o una chica.

[illegible] manera»[91]. Baltilde tuvo su hijo a su debido tiempo –el futuro Clotario III, a quien siguió Teuderico (III) y Childerico (II)[92]–. Ya en vida de su marido resultaba evidente su gran influencia: al parecer fue ella quien organizó el séquito de jóvenes aristócratas que rodeaban al rey en la corte –esa cuna de sirvientes reales–; también controlaba, con la ayuda de su limosnero Genesio, ciertas cantidades de dinero para dar limosna a los pobres, así como para otras causas pías[93]. El biógrafo pinta la imagen de un *palatium* en el que todo gira en torno a la reina. Otras fuentes subrayan el papel de Erchinoaldo en el mantenimiento de la paz durante todo el reinado de Clodoveo II[94]. Probablemente, Baltilde y su antiguo amo coexistían concentrándose cada uno en diferentes áreas de actividad, mientras la aristocracia neustriana estaba notoriamente satisfecha, ya fuera por las glorias de Dagoberto o por la restitución de sus injustas exacciones tras su muerte, durante la conciliatoria regencia de Nantechilda (muerta en 641/2)[95]. Sin embargo, tal vez el mejor argumento para explicar la fuerte posición de Baltilde en vida de Clodoveo II sea que, a pesar del carácter mujeriego del rey, nunca puso en peligro su posición (como había hecho Dagoberto con Nantechilda) alzando a otra mujer a la categoría de reina[96]. El respaldo tanto moral como político que le proporcionaban a Baltilde sus conexiones eclesiásticas debe haberla ayudado en este aspecto.

La situación de Baltilde cambió con las muertes de Clodoveo y, poco después, Erchinoaldo (657, 758/9)[96a]. En aquel momento se convirtió en regenta de su hijo Clotario III que, de forma reveladora, heredó un reino indiviso, excluyendo al menos de momento a sus dos

---

92 En relación al orden de nacimiento de los tres niños, prefiero seguir la información que aparece en el casi contemporáneo *Passio Leudegarii* I, cap. 5, *MGH SSrM* 5, p. 287, frente a lo que se dice en *LHF*, cap. 44, p. 317. Véase [L.] Levillain «[Encore sur la] Succession [d'Austrasie au VIIe siècle]», *BEC*, 106 (1945-6), pp. 296-306, en p. 305, n. 1. La *filiola* [«hija pequeña»] que vivía con Baltilde en Chelles y murió justo antes de que lo hiciera ella, debió ser, como indica la *Vita* «B» y Krusch, una ahijada (después de todo, Clodoveo II había muerto en 657). Aunque se dice que Clodoveo II tuvo otras mujeres *(LHF*, cap. 44, p. 316) no tenemos noticia de que haya tenido más hijos que los de Baltilde.

93 *MGH SSrM* 2, [cap. 4] pp. 485-487. Se desembolsaron *«auri vel argenti largissima munera»* [«regalos muy generosos de oro y plata»]. Sobre el papel de Genesio, véase Ewig, [«Das Privileg des Bischofs Berthefrid von Amiens für Corbie von 664 un die] Klosterpolitik [der Königin Balthild]», *Francia*, 1 (1973), pp. 63-114, en pp. 107-108 y n. 86: «eine Art Grand Aumônier» [«una especie de Gran Limosnero»].

94 *Fred.*, cap. 84, p. 71. Compárese con el agresivo y tacaño Erchinoaldo descrito en la *Vita Eligii*, i, cap 20, 27, *MGH SSrM* 4, pp. 711, 714.

95 Ibid., cap, 80, p. 68.

96 Ibid. cap. 84, p. 71.

96a Clodoveo II murió entre el 11 de septiembre y el 16 de noviembre de 657; véase Levison, «Das Nekrologium von dom Racine», *NA*, 35 (1910), p. 45. En relación a la fecha de la muerte de Erchinoaldo, véase Dupraz, *Royaume*, cit., p. 245 con n. 1.

hermanos menores. Tanto la *Vita Balthildis* como la *Liber Historiae Francorum*[97] subrayan el papel decisivo de la aristocracia neustriana. Sin duda en aquel momento le fueron de provecho las alianzas personales que había establecido durante los años que Baltilde pasó como «niñera de los jóvenes hombres» en el *palatium*. Seguramente la elección de Ebroino, un antiguo *miles palatium* [guerrero de palacio], para suceder a Erchinoaldo como mayordomo contó con la aprobación de Baltilde[98]. Se ha planteado que Baltilde y Ebroino siguieron una política sistemática dirigida a reunificar el *regnum* merovingio, primero mediante la imposición del príncipe neustriano Childerico II a los austrasianos, más adelante, aboliendo el cargo de mayordomo del palacio burgundio y, en consecuencia, uniendo Neustria y Burgundia[99]. Según una hipótesis alternativa, la política de unificación era «sólo neustroburgundia, no panfranca»[100]. Ningún planteamiento ofrece una interpretación totalmente convincente de las acciones de Baltilde que aparecen en la *Vita*. Las complicaciones que rodearon la imposición de Childerico se redujeron a la política familiar merovingia, en la que dos reinas viudas desempeñaron sus papeles habituales. Es posible que el golpe de Grimoaldo y su hijo Childeberto III también formara parte de esa misma política de familia, en sentido lato, si es cierto que también corría sangre merovingia por su venas[101]. La reconstrucción más plausible de los acontecimientos

---

[97] *Vita*, cap. 5, *MGH SSrM* 2, p. 487; *LHF*, cap. 44, p. 317.

[98] *LHF*, cap. 45, p. 317; *Fred.* (Continuator) cap. 2, p. 80, *Vita Balthildis*, cap. 5, p. 487. Véase [J.] FISCHER, *[Der Hausmeier] Ebroin*, Bonn, 1954, pp. 82 ss., cuya explicación del origen humilde de Ebroino parece carente de pruebas y su elucidación del ascenso de Ebroino poco convincente (su imagen de la regenta y «su» mayordomo como dos *Willensmenschen* [personas de fuerte voluntad] que surgen de la nada gracias a su propio esfuerzo y están condenadas a enfrentarse a causa de la propia fuerza de sus voluntades, tiene una espléndida pátina wagneriana, al mismo tiempo romántica, épica y sexista: «Früher oder später musste es zwischen ihnen zur entscheidenden Auseinanderstzung kommen, und der weniger Starke musste dem Stärkeren weichen» [«más tarde o más temprano, era seguro que tendría lugar un enfrentamiento decisivo; el de menor fuerza debía someterse al más fuerte»].)

[99] Dupraz, *Royaume*, cit., pp. 239 ss., 351 ss.

[100] Fischer, *Ebroin*, cit., p. 87. Véase también Ewig, «Teilreiche», cit., pp. 121 ss.

[101] «Succession», cit., de Levillain, sigue siendo una obra fundamental acerca de las pruebas del golpe de Grimoaldo; una convincente reelaboración de su punto de vista a la luz de las investigaciones posteriores puede encontrarse en EWIG, «Noch einmal zum "Staatsstreich" Grimoalds», *Speculum Historiale, Festschrift J. Spörl*, Munich, 1965, pp. 454-457. No obstante, he aceptado algunas rectificaciones sugeridas por H. THOMAS, «Die Namenliste des Diptychon Barberini und der Sturz des Hausmeiers Grimoald», *DA* 25 (1969), pp. 17-63, y posteriormente modificados por Eckhardt, *Studia*, cit., pp. 152 ss., quien también afirma que Grimoaldo descendía por línea materna del rey austrasiano Teudebaldo. Pero incluso si Levillain y Ewig tienen razón, y Grimoaldo fue asesinado en 657 en vez de en 662 (véase la nota siguiente) eso no tiene por qué afectar a mi explicación de las acciones de Baltilde en el año siguiente.

[illegible], en mi opinión, es que la muerte sin hijos de Childeberto dejó a Grimoaldo en una posición tan incierta como la de una reina viuda. Había enviado al exilio a Dagoberto, hijo de Sigiberto III, en 656[102] hacerle volver hubiera sido, como poco, dificultoso y hubiera exigiendo mucho tiempo a Grimoaldo. Con los enemigos austrasianos acechando, Grimoaldo tenía que actuar rápidamente. Tenía a su cargo la custodia de la hermana de Dagoberto, Bilichilda, y quizás también la de su madre, la viuda de Sigiberto, Himnechilda, pero para jugar esta baza Grimoaldo necesitaba encontrar un marido merovingio para Bilichilda y la única alternativa que le quedaba era buscarlo en Neustria. Así, la iniciativa de 662 fue austrasiana[103] y fue resultado de un pacto de familia merovingio: Childerico, de siete años, fue prometido en matrimonio (quizás fue Baltilde quien decidió elegir a su tercer hijo en vez de al segundo) con su prima Bilichilda –el único caso de endogamia merovingio del que tenemos noticia– mientras su madre asumía la regencia[104], todo ello con el respaldo de un segmento im-

---

[102] *LHF*, cap. 43, p. 316: *«Decedente vero tempore, defuncto Sighiberto rege, Grimoaldus filium eius parvolum nomine Dagobertum totundit Didonemque Pectavensem urbis episcopum in Scocia peregrinandum eum direxit, filium suum in regno constituens. Franci itaque hoc valde indignantes Grimoaldo insidias preparant, eumque eximentes ad condempnandum rege Francorum Chlodoveo deferunt. In Parisius civitate in carcere mancipatus, vincolorum cruciatu constrictus, ut erat morte dignus, quod in domino suo exercuit, ipsius mors valido cruciatu finivit»*. [«Después de algún tiempo, el rey Sigiberto murió y Grimoaldo tonsuró al joven hijo de Sigiberto, cuyo nombre era Dagoberto, y le envió a Dido, obispo de Poitier, para que hiciera una peregrinación a Irlanda; y puso a su propio hijo en el trono del reino. Los francos, sin embargo, estaban muy indignados y planeaban tender una emboscada a Grimoaldo. Ellos lo prendieron y lo llevaron ante Clodoveo, rey de los francos, para que fuera condenado. Grimoaldo fue encarcelado en París y aprisionado con dolorosas cadenas como un hombre reo de muerte, ya que actuó en contra de su propio señor. Horribles torturas acabaron con su vida»]. Levillain afirma que hay que aceptar el relato del *LHF* enteramente: así, la muerte de Grimoaldo debe preceder a la de Clodoveo (II), en otoño de 657. Quienes afirman que la muerte de Grimoaldo debe fecharse en 662, sobre la base de que de otra manera su hijo Childeberto III no podría haber sido coronado rey en Austrasia hasta esa fecha, deben enmendar el «Chlod*oveo*» de LHF por «Chlod*ochario*» o «Chl*othario*», esto es, Clotario III. Esta enmienda no es meramente «arbitraria» como afirma Levillain: sobre las pruebas acerca de esta confusión de nombres en los *diplomata* de los siglos VII y VIII, véase Dupraz, *Royaume*, cit., pp. 382-384.

[103] *Vita Balthildis*, cap. 5, p. 487: «*Austrasii pacifico ordine, ordinante domna Balthilde, per consilium quidem seniorum receperunt Childericum, filium eius, in regem Austri*» [«La señora Baltilde dispuso, sin duda por consejo de sus nobles, que los austrasianos recibieran pacíficamente a su hijo Childerico para que gobernara Austrasia»]. Si Dupraz, *Royaume*, cit., p. 355, dedujo que Baltilde «dio órdenes» e «impuso» su propia solución, fue porque tradujo erróneamente *«ordinante»*. Véase también, Schneider, *Königswahl*, cit., pp. 163-164.

[104] Himnechilda siguió firmando los *diplomata* de Childerico II hasta que llegó a la mayoría de edad: véase Ewig, «Studien», cit., p. 23. Sobre el asesinato de Childerico y Bilichilda en 675, véase *LHF*, cap. 45, p. 318.

portante de la aristocracia austrasiana[105]. En este punto, Grimoaldo se hizo sustituible y, en consecuencia, fue la única víctima de estos arreglos. Su sangre merovingia, suponiendo que la tuviera, estaba muy diluida. Tal vez la familia más cercana de entre los descendientes de Dagoberto I cerró filas frente a la parentela más lejana, la *indignatio* de los neustrianos contra Grimoaldo era genuina y su ejecución en París fue una especie de venganza por el exilio del nieto de Dagoberto[106]. Entre todos estos acontecimientos, difícilmente se podía pensar que Baltilde hubiera impuesto a su hijo a los austrasianos. Ella actuaba dentro de los límites que los propios austrasianos habían definido y su reacción restableció la armonía en ambas familias y en el propio *regnum*. La descripción que se hace de ella en la *Vita* como una pacificadora no es una mera convención biográfica.

Al igual que ocurre con la «política neustroburgundia», hay que interpretar la sucesión de Clotario III tanto en Neustria como en Burgundia como prueba de los intereses aristocráticos en *ambas* regiones, y no sólo como una cuestión relativa a la realeza. El cese gradual de la práctica de dividir el reino en el curso del siglo VII no es resultado de la decisión personal[107] de reyes (o reinas). Los *Burgundofarones* [los notables burgundios] tenían mucho que ganar si llegaba al *palatium* un rey que también lo fuera de los neustrianos[108]. En mi opinión, no hay pruebas suficientes para afirmar que Baltilde eliminó formalmente el cargo de mayordomo burgundio. Se puede argumentar, en cualquier caso, que a los burgundios les importaban más sus leyes y tradiciones que el cargo de mayordomo[109]. La discusión de los especialistas en torno a este asunto se centra en una frase de la *Vita Balthildis*: «Los burgundios y los francos fueron unificados»[110]. Sin embargo, hasta el momento parece haber pasado inadvertido que no sólo esta frase sino todo la sección final del capítulo quinto de la *Vita*, parece hacerse eco de un conocido pasaje del libro de Ezequiel. El con-

---

[105] En relación al papel de Wulfoaldo, véase Ewig, «Teilreiche», cit., p. 123.

[106] *Supra*, n. 102.

[107] Éste es un presupuesto básico del libro de Dupraz. Véase también Ewig, «Teilreiche», cit., pp. 110 ss.

[108] *Fred.*, cap. 44, p. 37; cap. 55, p. 46. Sobre la posterior resistencia burgundia a Ebroino –pues este último les había negado el acceso directo al *palatium*– véase *Passio Leudegarii* I, cap. 4, *MGH SSrM* 5, p. 287.

[109] *Fred.*, cap. 54, p. 46: los burgundios deciden prescindir del mayordomo de palacio tras la muerte de Warnacher (626), prefiriendo *cum rege transagere* [tratar directamente con el rey]. *Passio Leudegarii* I, cap. 7, p. 289, muestra el interés de los burgundios en preservar su *lex vel consuetudo* [ley y costumbre]. No parece que se haya resucitado la institución del mayordomo burgundio tras la muerte de Flaochad, un franco nombrado por Nantechilda, en 642. Véase también Ewig, «Teilreiche», cit., pp. 106-107, 120.

[110] *Vita*, cap. 5, pp. 487-488: «*Burgundiones vero et Franci facti sunt uniti*».

resto (Ezequiel, cap. 36) es la promesa que Dios hace al profeta de que las *gentes* [el pueblo] serán reunidas e Israel renovado y ensalzado. En el siguiente capítulo, Dios lleva a Ezequiel al campo de los huesos y les da vida. Entonces le dice al profeta que tome dos leños, uno para simbolizar a Israel y otro que represente a Judá:

> Júntalos el uno con el otro de suerte que formen un solo leño, que sean una sola cosa en tu mano [...]
>
> Y cuando los hijos de tu pueblo te digan: «¿No nos explicarás que es eso que tienes ahí?», les dirás: «Así dice el Señor Yahveh: [...] he aquí que yo recojo a los hijos de Israel de entre las naciones a las que marcharon [...]
>
> Haré de ellos una nación... y un solo rey será el rey de todos ellos; no volverán a formar dos naciones; ni volverán a estar divididos en dos reinos [...]
>
> Concluiré con ellos una alianza de paz, que será para ellos una alianza eterna. Los estableceré, los multiplicaré y pondré mi santuario en medio de ellos para siempre[111].

La intención del biógrafo en el capítulo quinto es mostrar a Baltilde como el instrumento de una concordia divina entre los reinos que anteriormente estaban en guerra. Así pues, la reina no aparece tanto como la autora de nuevos acuerdos constitucionales sino –en términos casi apocalípticos– como la inauguradora de una nueva era de paz. Hay una significativa contraposición de este texto, al tiempo que cierta similitud, con la forma en que, como ha señalado Ewig, a principios del siglo VIII en el *Continuator*, Fredegario identifica a los francos con Israel y a su líder Carlos Martel con Josué[112]: es evidente que la insistencia en el papel providencial de los francos es un lugar común, sin embargo, una mujer en el gobierno no podía ser la lugarteniente de un Dios de las Batallas. En esta época belicosa, los obstáculos para una ideología centrada en la posición de la reina son tan evidentes como la ingenuidad del hagiógrafo.

Hay que señalar una última cuestión concerniente a la pérdida de poder por parte de Baltilde que, al igual que ocurrió con Brunilda en Austrasia, coincidió con la llegada de su hijo a la mayoría de edad. Como Brunilda, Baltilde se encontró con que la regencia estaba limitada temporalmente y el puesto no era renovable. El retiro de Baltilde a su fundación de Chelles a finales de 664 o 665 no fue un acto vo-

---

111 Ezequiel 37: 17-18, 20-2, 26 (versión autorizada). La lectura vulgata del verso 17 es: *«Et adjunge illaunam ad alterum tibi in lignum unum; et erunt in unionem in manu tua»*.

112 Ewig, *«Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter»*, en T. MAYER, (ed.), *Das Königtum, Vorträge und Forschungen* 3, Konstanz, 1956, pp. 7-73 en 51 ss.

luntario. Aunque su biógrafo le resta importancia[113], en la *Vita Eligii*[114] se sugiere claramente la amenaza de la fuerza. Estuviera o no implicado Ebroino[115], la responsabilidad recaía directamente sobre una poderosa facción de la aristocracia neustriana. En realidad, la violencia con que reaccionaron estos *principes* da cuenta del poder de Baltilde: como señala su *Vita*, habían actuado en contra de su voluntad y temían su venganza[116]. Pero su éxito también muestra cuán precaria era la posición de la reina madre cuando aquellos a «quienes ella había protegido con ternura» se volvían en su contra. Su eliminación podía haberse llevado a cabo con más decoro pero, al igual que Grimoaldo, se había vuelto reemplazable. Así, se organizó tanto la falsa vocación de la viuda como el asesinato judicial del mayordomo sin las convulsiones típicas de un interregno.

Hasta aquí, he retratado a dos reinas que se movieron en el contexto secular de las cortes y los consejos reales. Sin embargo, si pretendemos entender las actividades de estas reinas o su fama póstuma, debemos considerar otros tipos igualmente importantes de poder no

---

[113] *Vita Balthildis*, cap. 10, p. 495: «*Erat enim eius sancta devotio, ut in monasterio [Chelles]... conversare deberet. Nam et Franci pro eius amore hoc maxime dilatabant nec fieri permittebant... Et exinde... permiserunt eam subito pergere ad ipsum monasterium. Et fortasse dubium non est, quod ipsi principes tunc illud non bono animo permissisent*» [«Pues era su santa vocación retirarse al monasterio de Chelles. Pero los francos, por amor hacia ella, lo retrasaban todo lo que podían y además no lo hubieran pemitido.... Y después de esto (véase n. 116)... de repente le permitieron retirarse al monasterio. Y no hay duda de que estos príncipes hicieron esto sin buena voluntad»].

[114] *Vita Eligii* ii, 32, p. 717: «*iure regio exempta*» [«ella se retiró por orden del rey»]. El último de los *diplomata* de Clotario III firmado por Baltilde está fechado el 6 de septiembre de 664: *MGH DD* 1, núm. 40, p. 38.

[115] Las posiciones sobre este punto han sido muy subjetivas. Véase Fischer, *Ebroin*, cit., pp. 98-104.

[116] *Vita*, cap. 10, p. 495: «*nec fieri permittebant, nisi commotio illa fuisset per miserum Sigobrandum episcopum, cuius superbia inter Francos meruit mortis ruinam. Et exinde orta intentione, dum ipsum contra eius voluntatem interfecerunt, metuentes ne hoc ipsa domna contra eso graviter ferret ac vindicare ipsam causam vellet, permiserunt eam subito*», etc. (arriba, n. 113) [«ellos nunca lo hubieran pemitido si no fuera por una insurrección causada por el vil obispo Sigobrando, cuya arrogancia hacia los francos le condujo a la ruina mortal. Y la lucha surgió de esto, pues ellos lo mataron contra su voluntad. Temiendo *que esta mujer se la guardara y deseara vengar su causa*, repentinamente le permitieron», etc.]. Unas cuantas líneas más abajo en la página 496, la *Vita* deja entrever la posición de Baltilde: «*Habuit enim tunc non modicam querelam contra eso, quos ipsa dulciter enutriverat, pro qua re falso ipsi eam habuissent suspectam, vel etiam pro bonis mala ei repensarent. Sed et hoc conferens cum sacerdotibus citius, eis clementer cuncta indulsit*» [«Pues ella no abrigaba nguna queja contra quienes ella misma había cuidado dulcemente, porque habían sospechado falsamente de ella e incluso le devolvieron su bien con mal. Pero tras hablar brevemente con los sacerdotes, les perdonó todo de forma clemente»]. Sobre el asunto Sigobrando, véase *infra*, p. 249.

[illegible]ada en el mundo merovingio. Se creía que los santos –los muertos apreciados– dotaban de poderes sobrenaturales que podían parecer tremendos e inexplicables[117]. Los obispos y los monjes galos reclamaban para sí la mediación de tal poder, ellos lo hacían inteligible y establecían «una estrategia humana para intervenir en lo sagrado»[118]. Este tipo de poder era anterior a los merovingios: ya Clodoveo y sus antecesores llegaron a acuerdos con los religiosos. Ahora tenemos que examinar cómo se enfrentaron a este asunto Brunilda y Baltilde.

Si bien los reyes francos a partir del siglo V tenían autoridad territorial sobre las ciudades, la colaboración de los obispos resultaba indispensable. Los compromisos y las relaciones con los obispos siguieron siendo aspectos clave de las actuaciones reales en los siglos VI y VII[119]: si los gobernantes disponían de cierta libertad de movimiento era precisamente porque, aunque el episcopado formaba parte del «poder establecido», los obispos y, en especial, los que pretendían serlo, necesitaban apoyos externos para asegurar su posición local. Con su «sangre senatorial, su oficio episcopal y su santidad» *realmente* «representaban un frente unido formidable»[120] y, en ocasiones, eran mucho más importantes que los propios reyes y reinas merovingios. El caso de Brunilda es un buen ejemplo. Como consorte, al igual que otras reinas del siglo VI, probablemente utilizó su influencia en las elecciones episcopales, conspicuamente, según Venancio, en la del propio Gregorio de Tours[121]. Mejor documentada está su intervención

---

117 Un buen estudio al respecto, repleto de agudas intuiciones, es [P.] BROWN, «Relics [and Social Status in the Age of Gregory of Tours]», The Stenton Lecture for 1976, University of Reading, 1977, donde se hace referencia a las obras anteriores. También resulta indispensable Graus, *Heiliger* cit.. En lo que toca al siglo VII, se puede completar el artículo de Brown con Prinz, «Heiligenkult», y *Mönchtum*, así como EWIG, «Milo [et eiusmodi similes]», *Bonifatius-Gedenkgabe*, Fulda, 1954, pp. 412-440, en pp. 430 ss.

118 Brown, «Relics», p. 14.

119 D. CLAUDE, «[Die] Bestellung der Bischöfe [im merowingischen Reiche]», *ZRG KAbt* 49 (1963): 1-77. Sobre algunos aspectos generales de la colaboración episcopal, véase Wood, «Kings», cit.; Es tentador relacionar la ausencia de regencias de reinas en Inglaterra en el siglo VII (el reinado de un año de Seaxburh, viuda de Cenwalh de Wessex, en apariencia por derecho propio, en 672-673 es excepcional) o después, con la relativa debilidad del poder episcopal, así como con la ubicuidad de la guerra: no se podía prescindir de ningún modo de un rey adulto guerrero. Otra correlación obvia sería la persistente discontinuidad dinástica en los reinos ingleses durante el siglo IX. Véase *infra*, n. 235.

120 Así, P. BROWN, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres, 1972, p. 131, que el propio Brown cita: «Relics», cit., p. 15. Véase también sus reservas, «Relics», pp. 19-20, acerca de PRINZ, «[Die bischöfliche] Stadtherrschaft [im Frankenreich]», *HZ* 217 (1974), 1-35 que, sin embargo, sigue siendo un artículo de gran importancia.

121 Venancio FORTUNATO, *Carmina*, v, 3, ll. 11-15, p. 106: «*Huic Sigiberchthus ovans favet et Brunichildis honori*» [«Sigiberto, en respuesta, le promete este honor, y Brunilda también»].

en Rodez en 584, donde el Conde Inocencio le pidió que influyera a su favor en una lucha de poder en la ciudad cercana de Javols. Cuando el conde transfirió sus intereses a la sede de Rodez, el apoyo de Brunilda le aseguró el obispado en una elección que escandalizó incluso a Gregorio por la fiereza de la competición[122]. En mi opinión, tal vez los intereses de Brunilda estuvieran conectados con sus continuos esfuerzos por asegurar la restitución del *morgengabe* de su hermana que incluía la ciudad de Cahors[123]. Las diócesis de Rodez y Cahors eran contiguas y el acoso de la sede vecina[124] por parte del obispo Inocencio pudo haber contribuido a presionar para que Cahors pasara a manos de Brunilda en 586. Su continuo interés en esta región, por la que competían francos y visigododos, y la posición clave de Rodez aún eran evidentes veinte años después[125]. La otra zona que resultaba vital para que la reina controlara los nombramientos episcopales a partir de 600 era la propia Burgundia. Sin duda se encontraba detrás de las elecciones de Aridio en Lyon y de Domnolus en Vienne en 603. Ella nombró a Desiderio para Auxerre en 605[126]. Gregorio Magno se quejó en 595 de que nadie obtuviera un obispado en el *regnum Francorum* [reino de los francos] sin pagar por ello[127]. Sobre la base de que se producían entre doce y quince vacantes por año, Claude ha hecho el interesante cálculo de que los beneficios que la corona obtenía de la simonía en todo el *regnum* pudieron haber llegado a diez mil sueldos a finales del siglo VI[128]. A pesar de las acusaciones posterio-

[122] *LH* vi, 38, p. 309. En relación al contexto de Rodez véase *LH* v, 46.

[123] *LH* ix, 20, véase *supra*, n. 22.

[124] *LH* vi, 38, p. 309.

[125] La prueba de esto son tres cartas de Bulgar, conde de Septimania durante el reino del rey visigodo Gundemaro (610-12), dos de ellas aparentemente dirigidas al obispo de Rodez: *MGH Epp.* 3, *Epp Wisigothicae* núms. 11, 12 y 13, pp. 677-681. Las cartas al obispo de Rodez muestran una gran animadversión hacia Brunilda y Teuderico, les acusan de forjar una alianza con los paganos ávaros y denuncian que Gundemaro estaba enviando dinero a Teodoberto. Por supuesto, Auvernia era un enclave austrasiano. La tercera carta de Bulgar, dirigida evidentemente a un obispo burgundio (aquí Brunilda y Teuderico son *gloriosissimi reges*), revela que Brunilda estaba negociando con Gundemaro dos ciudades en Septimania que le había concedido personalmente su primo el rey Recaredo pero que los visigodos habían recobrado, seguramente tras la muerte de Recaredo en 601 o de su hijo en 603. Entre tanto, Brunilda matenía cautivos a dos enviados visigodos como medida de presión en la negociación. En relación a la propaganda contraria a Brunilda en este enconado conflicto franco-visigodo, véase *infra*, p. 239. La interpretación que da Kurth a las cartas de Bulgar, «Brunehaut», cit., pp. 313-314, es más bien confusa.

[126] *Fred.*, cap. 24, p. 15; cap. 19, p. 13, con n. 1 de Wallace-Hadrill. El caso de Desiderio de Auxerre y la inexactitud del «legendario» relato de Fredegario se discute en Kurth, «Brunehaut», cit., pp. 308-310.

[127] Ep. V, 58, *MGH Epp.* 1, p. 369. Compárese con *Ep.* Ix, 213, *MGH Epp.* 2, p. 198.

[128] Claude, «Bestellung der Bischöfe», cit., p. 59, n. 290.

[illegible] no creo que la práctica de Brunilda fuera poco habitual, ni que fuera responsable de una forma especialmente virulenta de esta plaga— de finales del siglo VI[129]. Por supuesto el dinero le era útil, al igual que lo era para el resto de gobernantes fuertes que se aprovechaban de esta fuente de ingresos. Pero ésta no era la cuestión principal. Poco importa que se pruebe su afición desmedida al dinero, lo [illegible] es que Brunilda necesitaba aliados y sirvientes episcopales. Si [illegible] podía controlar las ciudades eran ellos y sus simonías eran la prueba de su gran poder[130]; podían influir en sus aristocráticas familias laicas; y podían servir como consejeros y enviados, desplegando una útil red de conexiones personales. Por su parte, los obispos eran incapaces de coordinarse y de emprender reformas morales sin el apoyo de la realeza. El papa Gregorio entendió esto a la perfección cuando se dirigió a Brunilda[131]. La colaboración entre reina, obispo y papa se muestra claramente en las fundaciones que estableció Brunilda en Autun: un convento dedicado a la Virgen, un *Xenodochium* [hospicio], asociado con un convento masculino cuyo abad era nombrado por la realeza y una iglesia dedicada a San Martín ocupada por clérigos seculares y destinada a servir de tumba para la reina[132]. El interés de Brunilda por Autun es significativo, pues le permitió continuar la reorientación hacia el este del reino «burgundio» implícita en la elección que hizo Gontrán de Chalon como su *sedes regia*[133]. Al tiempo que cultivaba vínculos con las ciudades del Ródano, especialmente Lyon, Brunilda atrincheró firmemente su poder real en un gran centro religioso y cultural del siglo VI, un punto de articulación entre las dos zonas principales del monasticismo, la martiniana y la del Ró-

---

129 *Vita Eligii*, II, 1, p. 694: «*Maxime de temporibus Brunehildis infelicissimae reginae... violabat hoc contagium catholicam fidem*» [«Desde los tiempos de la malvada reina Brunilda un contagio infectaba enormemente la fe católica»]. Una visión igualmente severa de Brunilda («le mauvais génie de la maison de Sigibert» [«el malvado genio de la casa de Sigiberto»]) aparece en E. VACANDARD, «Les elections episcopales», en *Etudes de Critique et d'Histoire*, París, 1905, pp. 159 ss.

130 Un buen ejemplo procedente de la década de 660 de cómo la riqueza era una virtud adecuada para el cargo episcopal aparece en la contemporánea *Passio Praejecti*, cap. 12, *SSrM* 5. p. 232: cuando Praejectus solicita el obispado de Clermont, los *plebeyos* le preguntan «*si se siebat tantam pecuniam auri argentique metalli habere, unde hoc opus queat subire*» [«si creía que tenía suficiente dinero en oro y plata como para lograr ese puesto»].

131 *Epp.* viii, 4; ix, 213; xi, 46, *MGH Epp.* 2, pp. 5-8, 198-200, 318-319.

132 *Epp.* xiii, 11-13, *MGH Epp.* 2, pp. 376-381, donde el editor, L. M. Hartmann, defiende convincentemente la autenticidad de estos privilegios, y sugiere que Gregorio basó su estilo en el que empleó Brunilda en su petición original. En relación a la tumba de Brunilda, véase Kurth, «Brunehaut», cit., pp. 347, 352-356.

133 EWIG, «Résidence [et capitale pendant le haut Moyen Age]», *RH* 230 (1963), pp. 25-72, en p. 48.

dano, un alcázar del poder galorromano cercano a la frontera con la Galia «bárbara»[134].

La asociación de Brunilda con Siagrio de Autun sólo es el ejemplo más notable de un modo característico e inevitable de gobierno real en el *regnum* merovingio. Los obispos se encontraban en las *civitates* [ciudades], y los reyes, de Clodoveo en adelante, que querían gobernar en y desde ciudades; tuvieron que valerse de los obispos. Esto explica las relaciones de Brunilda con los obispos de los reinos que gobernaba y con el propio papa, antes que cualquier compromiso con el *Romamentum* y los principios gubernamentales romanos, o algún tipo de adherencia a un *«parti romain»* [facción romana][135], o las ambiciones absolutistas de un sector visigodo ilustrado en el contexto de un «"centralismo femenino burgundio"»[136]. Naturalmente, en Burgundia los obispos eran *romani*, sin embargo, no era su romanidad lo que determinaba el favor de Brunilda, como tampoco ninguna afinidad étnica determinaba su elección de oficiales laicos: su supuesta parcialidad hacia los «romanos» queda desmentida por el número de nombramientos francos y burgundios que menciona Fredegario[137].

La excepción al ambiente de armonía entre Brunilda y sus obispos es el caso de Desiderio de Vienne, primero exiliado y después lapidado, según Fredegario «por consejo del malvado Aridio de Lyon y de... Brunilda»[138]. Si tan sólo tuviéramos el relato, poco fiable, de Fredegario acerca de esta acción aparentemente arbitraria, sería tentador explicar el destino de Desiderio como resultado de las divisiones dentro del episcopado burgundio y de la tradicional rivalidad entre Lyon y Vienne. Pero tanto la importante *Vita Desiderii* escrita por el rey visigodo Sisebuto (612-21), como una segunda *Vita* escrita en

---

[134] Véase Gregorio el Grande, *Epp.* ix, 214, 218 y 222 *MGH Epp.* 2, pp. 200, 205-210, 213-214 (contactos con Siagrio de Autun) y *Epp.* ix, 208 y 230, pp. 195-227 (contactos con España a través de Autun). Riché, *Education*, cit., pp. 179 ss., 268-270, con mapas en las pp. 170 y 269; Prinz, *Mönchtum*, cit., pp. 60-61, 136, 140 con mapas 5, 6 y 9; y Strohcker, *Adel*, cit., pp. 121-122, 163-164 (sobre los Syagrii y Desiderii).

[135] Así, DELARUELLE, «L'Eglise romaine et ses relations avec l'Eglise franque jusqu'en 800», *Spoleto*, 7, i (1960), 143-184, en p. 160.

[136] Así, Prinz, *Mönchtum*, cit., p. 542.

[137] *Fred.*, caps. 24, 28, 29, pp. 16, 19, menciona a Protadio, Claudio y Ricomer como «romanos por nacimiento»; pero también menciona las promociones de los francos Quolen (cap. 18, p. 12) y Bertoaldo (cap. 24, p. 15), mientras el guardia Eborin y el chambelán Berthar (caps. 30, 38, pp. 20, 31-32) seguramente eran también francos. El duque Rocco, probablemente un burgundio, sirvió como enviado a España de Brunilda y Teuderico en 607 y sólo se volvió en su contra en 613 (caps. 30, 42, pp. 20, 34). Entre los obispos, el franco austrasiano Leudegasius de Maguncia fue aliado de Teuderico en 612 (cap. 38, p. 31) mientras que Lupus de Sens, depuesto tras 614 por su lealtad hacia Brunilda, provenía de una familia franca de Orleáns: *Vita Lupi*, *MGH SSrM* 4, caps. 1, 11, pp. 179, 182.

[138] *Fred.*, cap. 32, p. 21

[illegible] VIII por un clérigo de Vienne arrojan otra luz sobre el *affaire*[139]. Sisebuto se muestra muy hostil hacia Brunilda, aunque no [illegible] que fuera porque creyera que Brunilda era responsable de la destitución de la prometida visigoda de Teuderico II (quien, después de todo, no era pariente de Sisebuto)[140] ni tampoco que su oposición tuviera que ver con la santidad de Desiderio, sencillamente escribía propaganda para consumo de los septimanianos. Su *Vita* es, como ha [illegible] brillantemente Fontaine, «un panfleto hagiográfico» pensado para mostrar cómo un rey toledano podía respetar a un aristócrata galorromano e incitar a la oposición al gobierno franco[141]. Y [illegible] significativamente, como en las cartas del Conde Bulgar de Septimania (escritas en torno a 610)[142] se identifica por completo a Brunilda, la «fuente de la discordia», con los merovingios. Sisebuto [illegible] la forma en que el protegido de Brunilda, Protadio, el mayordomo del palacio, llevó al exilio a Desiderio y sugiere que el temor que invadió a Brunilda y a Teuderico ante la muerte de Protadio les llevó a vengarse de Desiderio. La *Vita* del siglo VIII hace alusión a la oposición popular a Desiderio en Vienne. Pero ambas *Vitae* añaden que la razón básica de que Desiderio perdiera el favor real y, finalmente, fuera asesinado fue su clara postura crítica hacia los *mores* [illegible], especialmente en lo que toca a las concubinas de Teuderico[143]. ¿Hasta qué punto es verosímil que Brunilda se dejara enredar por un asunto de este tipo en un conflicto nada típico con un importante obispo? ¿Por qué no se aseguró de que su nieto tomaba esposa [illegible] hacía respetar a los ojos de un moralista eclesiástico? Este matrimonio, afirmaba Kurth, no hubiera puesto en peligro a Brunilda más de lo que ya lo hacían las concubinas: «¿puede alguien mantener [illegible]mente que un rey sensual se somete de mejor gana a la influencia de su esposa que a la de su amante?[144] Para entender los motivos de Brunilda, debemos considerar otro episodio: su relación con San Columbano. Probablemente lo había conocido mucho tiempo atrás, cuando el santo llegó al *regnum Francorum* en 591 y su hijo, Childeberto, lo patrocinó[145]. Desde el principio, el objetivo de la *peregri-*

[139] Ambas *Vitae* han sido editadas por Krusch en *MGH SSrM* 3, pp. 630-645.

[140] *[Fred.]*, cap. 30, p. 20: Ermenburga era la hija de Witerico, asesino de su predecesor y asesinado él mismo por Gundemaro en 610.

[141] J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, París, 1959, p. 841, n. 1, 2.

[142] *MGH Epp.* 3, pp. 677-681, en 677: «*iurgiorum auctrix*».

[143] *MGH SSrM* 3, pp. 635, 640-641.

[144] Kurth, «Brunehaut», cit.,p. 322.

[145] Jonás, *VC* cap. 6, MGH SSrM 4, p. 72 con la n. 3 de Krusch. Véase [G. S. M.] WALKER, *[Sancti Columbani Opera]*, *Scriptores Latini Hiberniae*, 2, Dublín, 1957, introd., pp. X-XI, XII ss.

natio de Columbano fue íntimamente mundano, es decir, la restauración (o aplicación) de la *religio* a los *fide*[146], algo que sólo podía lograr si contaba con apoyo político. Necesitaba establecer una red de relaciones personales y lealtades y esto llevaba tiempo. La historia de Luxeuil es oscura hasta bien entrado el reinado de Teuderico, no obstante resulta evidente que algunos aristócratas austrasianos y burgundios fueron mecenas del monasterio en la década de 590[147], y no hay ningún indicio de hostilidad real por esas fechas. La primera mención en la *Vita Columbani* a la actitud de Teuderico hacia el santo subraya su veneración: «a menudo vino a Luxeuil a ver a [Columbano] y con toda humildad le rogó que le ayudara con sus rezos»[148]. Brunilda también reconocía que merecía la pena granjearse su apoyo. Parece ser que Brunilda y la familia real tomaron la costumbre de visitar a Columbano. En 609 pidió al santo que bendijera a sus bisnietos, el mayor de los cuales había nacido en 602[149]. Es preciso subrayar lo tardías que son las pruebas del conflicto entre la reina y el santo. Si bien es cierto que este último se había quejado durante años del fracaso matrimonial de Teuderico, sólo en 609 se hicieron explícitas las consecuencias políticas de sus objeciones, cuando se opuso a las aspiraciones de los hijos de Teuderico a suceder a su padre en el trono. Sólo entonces Brunilda se mostró como una «segunda Jezabel»[150] culpable de un pecado capital, el orgullo: pero se trata de un orgullo un tanto especial, propio de quien teme perder la posición, el poder y la riqueza que ostenta desde antiguo, y que se manifiesta a través de la hostilidad hacia el *vir Dei* cuyo moralismo amenaza esa posición. Teuderico no tenía nada que perder obedeciendo y, en efecto, Brunilda «podía ver cómo éste se rendía ante el hombre de Dios». Pero para ella lo que estaba en juego era el control del *aula regis*, la corte, y por tanto el auténtico poder y la influencia que concedía valor a la posición de una reina. Jonás, el biógrafo de Columbano que, evidentemente, estaba de su parte, dio de lleno en el blanco: ser la compa-

---

146 *VC*, cap. 5, p. 71. Compárese con ep. 2 de Columbano, Walker, pp. 12-23.

147 *VCI*, caps 10, 14 y 15, pp. 76, 79 y 81. Otro caso posible (Agilus) aparece en Prinz, *Mönchtum*, cit., pp. 126, 217, 356-357.

148 *VC*, I, cap. 18, p. 86; *Fred.*, cap. 36, p. 23.

149 *VC*, I, cap. 19, p. 87. *Fred.*, cap. 21, p. 14 proporciona la fecha del nacimiento de Sigiberto.

150 *VC*, I, cap. 18, p. 86: *«mentem Brunechildis...secundae ut erat Zezebelis, antiquus anguis adiit eamque contra virum Dei stimulatam superbiae aculeo excitat quia cerneret viro Dei Theudericum oboedire»* [«la antigua serpiente penetró en la mente de Brunilda como si fuera una segunda Jezabel y, llevada por el pecado del orgullo, le hizo volverse en contra del hombre de Dios, porque ella vio que Teuderico obedecía al hombre de Dios»]. Merece la pena señalar que Sisebuto, a pesar de su violenta antipatía hacia Brunilda, no la etiqueta de «Jezabel». No obstante su *Vita* es estilísticamente muy diferente de la obra de Jonás.

la cama del rey, incluso ser la madre de sus hijos, de ningún modo equivale a ser reina. Sin duda Brunilda lo sabía, hubo de aprenderlo cuando, durante el reinado de Childeberto, tuvo por nuera a una reina. Pero en aquella situación, la personalidad contaba mucho y nadie consideraba importante a Faileuba. En cualquier caso esto había sucedido tiempo atrás cuando Brunilda no tenía demasiadas opciones. En cambio, a principios del siglo VII era vieja, tenía un gran poder y no quería retirarse: por aquel entonces no existía la animadversión actual en contra de la gerontocracia. Su intención era asegurar el futuro de su linaje; es decir, conseguir que se aceptara a los hijos de Teuderico como sus próximos herederos. Entre sus motivos se contaba un último elemento, tal vez el principal: el hijo de Fredegunda vivía y gobernaba en Neustria ¿Lograría Teuderico, sin Brunilda a su lado, culminar la venganza? Desiderio ya había sido eliminado, probablemente mediante un supuesto destierro que terminó mal[151]. Ahora también había que desterrar a Columbano, pues Brunilda consideró con razón que nunca podría obligar al agresivo viejo irlandés a guardar silencio acerca de la vida del príncipe. La iniciativa fue suya. En mi opinión, se ha exagerado la supuesta hostilidad «radical» de los obispos o de los «monjes de la región del Ródano». A pesar de la rudeza de Columbano, a pesar de la violenta disputa sobre la fecha de la Semana Santa[152], los obispos del reino de Brunilda habían tolerado las excentricidades del irlandés; lo mismo ocurría con los monjes, la demora de la aparición de la influencia de Luxeuil en el sur de la Galia (pulcramente demostrada en los mapas de Prinz) tuvo más que ver con el arraigo de tradiciones preexistentes, las pautas del mecenazgo aristocrático y la práctica monástica que con una «oposición» efectiva o basada en fuertes principios[153]. Así pues, me parece que hay que creer a Jonás cuando afirma que fue la propia Brunilda quien «sublevó a los obispos», a los prohombres y *auligae* [cortesanos] laicos y al rey, para coordinar un frente anticolumbano. Es natural que Jonás viera un paralelismo con el arquetipo bíblico de la perversa reina que trató de destruir al portavoz de Dios, al santo. Puesto que conocía los detalles de la vida y muerte de Brunilda, Jonás debe haber en-

---

151 Kurth, «Brunehaut», cit., p. 329, afirma esto sobre la base de la segunda *Vita Desiderii*, MGH SSrM 3, cap. 9, p. 641.

152 Columbano, epp. 1-3, Walker, pp. 12-25, con comentarios de Walker, pp. xxv-vi.

153 Prinz, *Mönchtum*, cit., p. 148 y n. 137, subraya esta «oposición». Ian WOOD se hace eco de reservas similares a las mías, aunque basadas en otros argumentos, «A Prelude to Columbanus [: the Monastic Achievement in the Burgundian Territories», en H. B. Clarke y M. Brennan (eds.) *Columbanus and Merovingian Monasticism*, Bar International Series 113, Oxford, 1981, pp. 3-32]. Le estoy muy agradecida por permitirme leer este artículo antes de su publicación.

contrado en ella otras reminiscencias de Jezabel: al igual que ella, Brunilda era extranjera e hija de un rey; como ella, Brunilda atacó a su enemigo personal (Nabot = Desiderio) aduciendo falsos cargos en su contra y le lapidó; como ella, Brunilda tuvo un destino espantoso –*et equorum ungulae conculcaverunt eam* [los cascos de los caballos la pisotearon][154].

El público de Jonás, que conocía el Libro de los Reyes, en seguida comprendía estas metáforas, una vez dada la identificación de Brunilda con Jezabel; en consecuencia, los lectores de la *Vita Columbani* que más adelante escribieron sobre Brunilda dispusieron de un nuevo «material» muy útil. En el *Liber Historiae Francorum*, la anciana Brunilda se emperifolla patéticamente para tratar de seducir a su conquistador Clotario II, justo igual que Jezabel quien, tras saber de la llegada de Jesús, *depinxit oculos suos stibio et ornavit caput suum* [pintó su ojos con antimonio y adornó su cabeza][155]; en cambio, en la *Vita* de Desiderio del siglo VIII, Brunilda se convierte en Jezabel en este segundo contexto, se la describe como la *única* responsable de la muerte del obispo y se subraya el tema de la lapidación[156]. Tan influyente fue la obra de Jonás, tan definitivo su retrato de Brunilda que en la hagiografía franca ella pasó a ser junto con Ebroino el modelo de villanía[157]. Si bien en una *Vita* del siglo X aparece bajo una luz menos horrible, cuando al descubrir el poder del santo se convierte en su defensora, esto sencillamente prueba que el hagiógrafo podía mostrar mejor la grandeza de *su* santo oponiéndolo con éxito a la peor de las reinas malvadas[158].

Así pues, Brunilda no nació mala, sino que recibió la maldad sin buscarla: según los biógrafos merecía su reputación, pues en efecto desafió la autoridad de un santo y opuso el poder terrenal al celeste. El hecho de que esta acción fuera inusual en ella, de que se viera obligada a tomar esa decisión en una situación y en un momento concreto a fin de sobrevivir políticamente, tal vez no importara a los monjes que injuriaron su memoria. El hecho de que tuviera la mala suerte de cruzarse en el camino de una de las figuras más carismáticas de su época y de que su destino póstumo fuera, en cierto sentido, fortuito: nada de esto podía importar a las generaciones de monjes en cuya memoria colectiva vivía esta Jezabel. Sin embargo sí debe importarnos a los historia-

---

154 3 Reyes 16: p. 31; 19: pp. 1-2; 5-16, 23; 4 Reyes 9: pp. 30-37. En relación al uso por parte de Jonás de arquetipos en la *Vita Columbani*, véase J. LECLERCQ, «L'univers religieux de St Columban», en *Aspets du Monachisme hier et Aujourd'hui*, París, 1974, pp. 193-212 en 201 ss.

155 *LHF*, cap. 40, p. 310, influenciado por 4 Reyes 9: pp. 30-33.

156 *MGH SSrM* 3, cap. 9, p. 641.

157 Graus, *Heiliger*, cit., pp. 373-374.

158 «Vita Menelei», *MGH SSrM* 5, caps. 3-11, pp. 150-154.

[illegible] modernos y ha de llevarnos a reconsiderar las generalizaciones [illegible] y los juicios de valor a partir de los cuales nuestros predecesores de hace dos o tres generaciones forjaron sus propias e improbables imágenes de Brunilda como déspota benevolente o gran alma.

La imagen de Baltilde es, por supuesto, atemporal: era y es una santa[159]. Pero, para algunos de sus contemporáneos, también era una Jezabel. Llama la atención la paradójica contraposición con Brunilda. La Vita de Baltilde deja claro que utilizó la piedad como medio de asegurar su posición personal y como instrumento político. Hay indicios de Uriah Heep en su frecuentemente alabada «humildad», pero esto puede ser un defecto del biógrafo, no suyo. La novedad que cabe subrayar aquí es la descripción de una santidad propia de la realeza[160], que se muestra por vez primera en sus actividades como consorte de Clodoveo II. En la íntima atmósfera de la corte, Baltilde estructura sus relaciones personales «correctamente» tanto según los valores del biógrafo como según sus propios intereses: «se mostraba a los grandes hombres como una madre, como una hija ante los obispos, ante los hombres jóvenes y chicos como el mejor tipo de nodriza». En un contexto más amplio también muestra las cualidades correctas, ama «a los obispos como a padres, a los monjes como hermanos y al pobre como su pía nodriza»; no contraría la concepción de la posición social de los prohombres sino que acepta sus consejos cuando son apropiados, anima a los hombres jóvenes a los estudios monásticos y usa su influencia con el rey «humilde pero persistentemente» para ayudar a la Iglesia y a los pobres[161]. Clodoveo le asigna al jefe de sus sirvientes de palacio, su *fidelis famulus* [siervo fiel] Genesio, para administrar sus obras de caridad: tal y como da a entender el término *assiduus* que aparece en la *Vita*, Genesio era un personaje a tener en cuenta en aquella época en el palacio neustriano. Su promoción estaba garantizada: llegaría a ser obispo de Lyon, «por orden de Cristo» (y sin duda de Baltilde) en 660[162].

Ya durante la vida de Clodoveo, Baltilde mantuvo una estrecha relación con Eligio, obispo de Noyon desde 641[163], y, probablemente,

---

159 *Lexicon für Theologie und Kirche* 2, col. 50 (Ewig) *sv* «Balthildis». Su fiesta es el 30 de enero. Si nos fiamos de Ewig, «Klosterpolitik», cit., p. 62, ¡aún es capaz de hacer una visita nocturna para reprobar a un detractor!

160 Esto resulta más evidente en su remisión de la capitación y su prohibición del comercio de esclavos con prisioneros cristianos: «*datasque praeceptiones per singulas regiones, ut nullus in regno Francorum captivum hominem christianum penitus transmitteret*» [«y ella promulgó decretos para cada región ordenando que nadie enviara prisioneros cristianos al reino de los francos»], *Vita*, caps. 6 y 9, pp. 488, 494.

161 *Vita*, cap. 4, pp. 485-486.

162 *Ibid.*, pp. 486-487.

163 *Vita Eligii*, ii, 32, p. 727. Véase también VACANDARD, *[Vie de] Saint Ouen, [evêque de Rouen]*, París, 1902, pp. 249-255.

también con Audoenus (Dado), obispo de Rouen desde 641. Estos hombres eran el centro de una red de amigos que se extendió por todo el *regnum Francorum* y que tenía una notable capacidad para mantenerse en el poder y reproducirse a lo largo de generaciones –desde la década de 620 hasta la de los años 60 y, probablemente, incluso más tiempo[164]–. En la medida en que transcendía los límites del *Teilreiche* [reino dividido], podía llegar a ser molesta para un rey: Sigiberto III prohibió a Desiderio de Cahors ocuparse de un concejo en Bourges porque eso estaba en el reino de su hermano, y Desiderio sólo pudo invitar a sus amigos austrasianos a celebrar la fundación del nuevo monasterio de San Amancio en Cahors[165]. Sin embargo Clotario II y Dagoberto habían logrado que esta red trabajara para ellos, utilizando a sus miembros primero como oficiales laicos y consejeros íntimos y, después, como obispos en grandes *civitates*. El gran ataque de los propios obispos rechazando la simonía estaba dirigido contra la aristocracia local y no planteaba la cuestión de la negligencia real[166]. El control de los nombramientos episcopales, simoníacos o de otra clase, seguía siendo esencial para los gobernantes. Asimismo parece que, por ejemplo, Crodoberto llegó a ser obispo de París durante el reinado de Clodoveo gracias a sus estrechas conexiones con Audoenus y Baltilde[167].

Naturalmente, cuando Clodoveo murió en 657 Baltilde, como reina madre, gozó de una buena oportunidad de acceder a la regencia, sin embargo, si consiguió que esta posibilidad se materializase, fue gracias a lo bien situadas que estaban sus amistades, en especial Genesio. La ausencia de pruebas de que existiera alguna pretensión de dividir el reino neustroburgundio en este momento, al tiempo que sugiere la ausencia de cualquier movimiento secesionista burgundio, es un indicio de la tranquilidad en la transmisión del poder real. En la *Vita Balthildis* se menciona a Audoenus y a Crodoberto como los

---

164 La fuente principal es la colección de cartas de Desiderio de Cahors (d. 650) *MGH Epp.* 3, pp. 191-214. Audoenus sobrevivió hasta el 684. Sobre el círculo de amigos, véase la introducción de Levison a la *Vita Audoini*, *MGH SSrM* 5, pp. 536-537; Sprandel, *Adel*, cit., pp. 16-17, 33; Riché, *Education*, cit., pp. 236 ss.

165 Desiderii, *Ep.* II, 17, p. 212; *Ep.* I, 11, p. 199.

166 Concejo de Chalon-sur-Saône (647-653) cap. 16, *Concilia Galliae 511-695*, ed. C. de Clercq, *CCSL* 148A (Turnhout, 1963), p. 306.

167 Parece que pertenecía al círculo de Audoenus, si es cierto que el «obispo Crodoberto» a quien Audoenus envió una copia de su *Vita Eligii* era el, por aquel entonces, obispo de París: véase los comentarios de Krusch, en *MGH SSrM* 4, pp. 650-651 y Vacandard, *Saint Ouen*, cit., pp. 236-237. La aparente identificación que hace Vacandard del obispo como un tal Rodebert, mayordomo del palacio, es errónea, pues este último fue designado mayordomo en 663: véase Ebling, *Prosopographie*, cit., pp. 112-113. No obstante, el mayordomo y el obispo podrían ser parientes.

fue la clave de la regencia[168], así, el nombramiento de Ebroino como mayordomo algunos meses más tarde debe haber sido decisión tanto suya como de la reina. En 657-658 el *regnum Francorum* seguía en paz en buena medida gracias al grado de estabilidad gubernamental y continuidad que los apoyos episcopales contribuían a asegurar.

Pero el mantenimiento del poder real no sólo dependía de conservar las antiguas alianzas episcopales. El problema era que había obispos y obispos: los «buenos», como los denomina la *Vita* (entre quienes sin duda estaban Eligio y Audoenus), urgían a la reina para que prohibiera las simonías, en especial en lo que tocaba a los nombramientos episcopales[169], mientras que los «malos» eran cómplices del mantenimiento de los sistemas familiares. A pesar de que esto suponía prescindir de los apoyos financieros, Baltilde continuó ejerciendo su poder de nombramiento. La política basada en las distintas personalidades, familias y facciones era totalmente inestable: para mantener algún tipo de control, un gobernante debía ser capaz de situar a quienes le apoyaban en las posiciones clave. Los primeros merovingios tuvieron una considerable libertad en el nombramiento de patricios, duques y condes. La aparición de cargos hereditarios, que restringían el campo de la acción real[170], magnificó la necesidad de asegurarse de que los obispos fueran los adecuados. Frente a este pasado, los escasos datos que tenemos sobre los nombramientos episcopales que hizo Baltilde se vuelven significativos. Se conocen tres casos. En el primero sólo se recuerda el mero hecho de que gracias a su influencia Eremberto, proveniente de la región de Chartres, llegó a ser obispo de Toulouse[171]. Sin duda, Aquitania formaba parte del campo de influencia real. El segundo y tercer caso tienen que ver con Burgundia, donde, en mi opinión, más que un movimiento separatista, había distintas facciones aristocráticas que actuaban tanto en las ciudades como en el campo. Al igual que en época de Brunilda, Autun y

---

[168] *Vita*, cap. 5, p. 487: «*suscepit ilico... Chlotharius quondam Francorum regnum, tunc etenim precellentibus principibus Chrodoberto episcopo Parisiaco et domino Audoeno seu et Ebroino maiore domus*» [«inmediatamente el ahora difunto rey Clotario conquistó el reino de los francos, lo hizo con la ayuda de el excelentísmo Crodoberto, el obispo de París, y el señor Audoenus y Ebroino, mayordomo del palacio»].

[169] *Vita*, cap. 6, p. 488: «*exortantibus bonis sacerdotibus*» [«exhortando a los buenos sacerdortes»].

[170] A. R. LEWIS, «The Dukes in the *Regnum Francorum*, A. D. 550-751», *Speculum* 51 (1976), pp. 381-410, en 398-399: Sprandel, «Struktur and Geschichte», cit., pp. 43-47, 60-61.

[171] *Vita Eremberti*, *MGH SSrM* 5, p. 654. Esta *Vita* se escribió alrededor de 800, sin embargo, Ewig, «Teilreiche», cit., p. 127, acepta que, en este aspecto, es fiable.

Lyon eran dos ciudades clave en la región. En Autun, la lucha entre facciones mantuvo el cargo vacante durante dos años (probablemente 660-2)[172] hasta que Baltilde tomo la iniciativa. Ya había encontrado al hombre adecuado para el puesto cuando llamó a la corte a un hombre de Poitiers docto, experimentado y, sobre todo, *strenuus* [eficiente]–: Leudegarius. Resulta tentador sugerir que Baltilde necesitaba un sustituto para Genesio en la capilla real y, probablemente siguiendo el consejo de Audoenus, buscó a un «destacado maestro de clérigos». Su posterior traslado de la capilla al obispado no hacía sino repetir la trayectoria de Genesio. A corto plazo demostró lo acertado de la elección de Baltilde, pues restauró la paz y el buen gobierno en Autun[173].

Las intervenciones de Baltilde en Toulouse y Autun suscitaron escasos comentarios contemporáneos. En cambio, el tercer caso ocasionó más complicaciones. Tras el nombramiento de Genesio en Lyon se produjo un violento episodio en el que su predecesor fue asesinado. Según el *Acta* –que realmente parece proceder del siglo VII[174]– el obispo Aunemundo y su hermano, el prefecto de Lyon, eran hijos de un prefecto anterior y su familia prácticamente había monopolizado el poder local gracias a su influencia en las cortes de Dagoberto y Clodoveo II. Allí, Aunemundo había desarrollado una carrera como funcionario típicamente exitosa antes de ser destinado a Lyon, seguramente con apoyo real, en torno a 650 (bautizó al infante Clotario III que nació en ese año). No obstante, el acta subraya que fue la envidia la causa de la caída en desgracia de Aunemundo[175]. El obispo y su her-

---

172 *Passio Leudegarii* I, cap. 2, p. 284.

173 *Ibid.*, I, caps. 2, 3, pp. 284-286. Véase también Riché, *Education*, pp. 363-364.

174 *Acta sancti Aunemundi*, *AASS*, Sept. vii, Bruselas, 1760, pp. 744-746. Véase A. COVILLE, *Recherches [sur l'histoire de Lyon du Vme au IXme siècle]*, París, 1928, pp. 366 ss.

175 *Acta* p. 744: *«nullusque de aliqua re ad suum profectum quidquam valebat impetrare, nisi sua suggestione [de Aunemundus] Clotario tertio principi deportaret... Ideo dum sublimitatis suae gloriam ac brachium vindicaret extentum, nec non et a fratibus celsior videretur in coetu, cunctis incidit in odium. Qui tractare eum seditiose coeperunt sub clandestina accusatione dicentes, quasi regnum ejusdem Clotarii... evertere molitetur occulte»* [«Y nadie podía pedir nada por su cuenta a menos que Aunemundo lo incluyera en su propia petición al píncipe, Clotario III. Pero como proclamaba la gloria de su elevada posición con el brazo extendido, sus hermanos consideraron que su posición social era demasiado alta y acabó siendo odiado por todos. Comenzaron a traicionarle, haciendo acusaciones clandestinas, como si estuviera conspirando por derrocar el reino de Clotario en secreto»]. Dupraz, *Royaume*, cit., p. 343 n. 1, y Fischer, *Ebroin*, cit., p. 92 afirman, citando el *Acta*, que los acusadores del obispo eran *maiores natu ducesque* [nobles de nacimiento y duques]. Pero lo que el *Acta* dice en realidad es que esos nobles estaban en la asamblea de Mareuil, como cabía esperar. El *Acta*, más bien, insinua la identidad de los acusadores y los *fratres* –presumiblemente los «hermanos» de la

mano fueron acusados de traición *(infidelitas)* y llamados ante la presencia del joven rey Clotario y la regente Baltilde en la reunión de Ma[illegible] una villa real cercana a Orleáns. El hermano se presentó, fue encontrado culpable y ejecutado. Cuando el propio Aunemundo no se presentó, pretextando una enfermedad, la regente envió *duces* [duques] con instrucciones de conducirlo a la corte real y matarlo únicamente si se resistía. Una noche, mientras se dirigían hacia allí, cerca de Chalon, Aunemundo fue asesinado por dos hombres armados cuya acción lamentaron profundamente los propios *duces*[176]. Ahora bien, la tradición local acerca de estos acontecimientos ya se había hecho muy confusa en la época (la Alta Edad Media) en la que se escribieron los textos que han sobrevivido[177]. No obstante, en lo que toca a Baltilde lo esencial es, en primer lugar, que en esas actas no se le atribuye ni la iniciativa en la acusación de Aunemundo ni la responsabilidad de su muerte y, en segundo lugar, que no se menciona la identidad o el origen gentil de los acusadores de Aunemundo. Plantear a partir de esta base una teoría de un «partido autonomista burgundio» que habría «conspirado contra el *palatium* neustriano» frente al «programa de "unión" compulsiva»[178] de Baltilde es totalmente ilusorio. Sencillamente sabemos demasiado poco sobre la supuesta traición de Aunemundo y su hermano y no tenemos ninguna indicación de que hubiera otro hermano implicado al margen de estos dos. Es más probable, en mi opinión, que el episodio se inserte dentro de un contexto de rivalidades familiares o una lucha entre facciones alrededor de Lyon y que los acusadores de Aunemundo y su hermano fueran otros aristócratas locales (y no centralistas neustrianos). Todo el asunto recuerda poderosamente a un caso que se conserva en la *Passio Praejecti*: una disputa sobre tierras en Auvernia entre el obispo de Clermont y un señor local acaba en la corte del rey donde se resuelve; sin embargo, la violencia pronto sigue a la decisión real cuando el obispo es asesinado por otros enemigos locales[179]. La interacción, antes que el conflicto, entre los intereses reales y aristocráticos, así como la circulación de poder en ambas direcciones entre la corte y las provincias, me parece tan característica de la política merovingia en las décadas de 660 y 670

---

iglesia de Lyon—. Unas cuantas líneas después, el *Acta* explica cómo Aunemundo solicitaba la misericordia de los *fratres* [hermanos] de Lyon por cualquier ofensa que les hubiera realizado, incluyendo la incautación injusta de sus bienes. Como prueba posterior del poder local de Aunemundo, véase *infra*, n. 181.

176 *Acta* p. 745. Los *duces* habían prometido al abad de Luxeuil que Aunemundo estaría a salvo.

177 Coville, *Recherches*, cit., pp. 372 ss.

178 Así, Dupraz, *Royaume*, cit., pp. 342-344, 352-354; Fischer, *Ebroin*, cit., pp. 90-98.

179 *MGH SSrM* 5, cap. 23 y 24, pp. 239-240.

como en los tiempos de Gregorio de Tours. En el caso de Lyon que nos ocupa, la muerte de Aunemundo permitió a Baltilde nombrar a Genesio, que no sólo sobrevivió sino que estableció una fuerte base para intervenir en la política del *regnum* durante los siguientes veinte años[180].

Dado que no aparece mencionado en ninguna fuente franca contemporánea y, aparentemente, careció de repercusiones en la historia del *regnum Francorum*, podría parecer que el asunto de Aunemundo fue irrelevante para la reputación de Baltilde. Pero como resulta que el joven Wilfrido había establecido estrechas relaciones con Aunemundo y residió durante tres años en Lyon –por lo que tuvo acceso a cierta información acerca de la muerte del obispo–, la historia fue traducida a una nueva versión «wilfridiana» dentro de un ambiente literario anglosajón[181]. Así, extrañamente, Baltilde, que había comenzado su vida en Inglaterra, retornaba allí en la tradición póstuma no como una santa sino como una «reina malevolente... como la más impía reina Jezabel»[182]. Tal vez Eddius recogiera la imagen de la *Vita Columbani* pero igualmente pudo haberla usado por su cuenta y riesgo, pues su *Vita Wilfridi* es rica en tipología bíblica. Jezabel era el modelo obvio para una reina que perseguía a un santo y, efectivamente, Eddius usó de nuevo ese motivo más adelante para referirse a la «malvada» reina Iurminburg, segunda esposa de Ecgfrith de Northumbria y enemigo mortal de Wilfrido hasta su *conversio*[183]. Eddius escribió más de medio siglo después de la muerte de Aunemundo y basó su relato en los recuerdos de Wilfrido, así, afirma que la «malvada reina Baltilde» persiguió a la Iglesia de Dios; que condenó a muerte a nueve obispos (¡«sin contar a curas y diáconos»!) y uno de ellos era el «obispo Dalfinus» (= Aunemundo)[184], al que ciertos duques habían ordenado ma-

---

180 Genesio murió en 679. Sobre su carrera, veáse Coville, *Recherches*, pp. 416-421.

181 EDDIUS, *Vita Wilfridi*, ed. LEVISON, *MGH SSrM* 6, cap. 6, p. 199; ed. [B.] Colgrave, p. 14. BEDA, *H[istoria] E[cclesiastica gentis Anglorum]*, ed. [C.] Plummer, Oxford, 1896 v. 19, p. 325. Plummer, vol. 2, pp. 316-320, estableció la cronología de la vida de Wilfrido. Durante la primera visita de Wilfrido a Lyon, cuando se dirigía a Roma en 653, el obispo de esa ciudad le ofreció a su sobrina en matrimonio junto con «una buena parte de la Galia» *(bona pars Galliarum); Vita*, cap. 4, ed. LEVISON, p. 197.

182 *Vita Wilfridi*, cap. 6, p. 199 (Levison). En uno de los dos manuscritos de Eddius se lee «Brunilda» en vez de «Baltilde», como ocurre en algunos manuscritos de Beda, *HE*: véase el comentario de Levison, p. 199, n. 3, y el de Colgrave, p. 154. Casi con toda seguridad, Colgrave se equivoca al sugerir que puede ser una reminiscencia de la Brunilda de la saga Volsung.

183 *Vita Wilfridi*, cap. 24, p. 218 (Levison), p. 48 (Colgrave). Tengo que agradecer a Joan Nicholson que me haya recordado la otra Jezabel de Eddius.

184 El nombre «Dalfinus» no prueba, como frecuentemente se afirma, la inexactitud de Eddius. Coville, *Recherches*, cit., pp. 381-385, muestra que el hermano de

furiosamente que compareciera ante ellos; también asevera que Wilfrido no sólo estuvo presente durante el «martirio» del obispo, sino que se ofreció a seguir su misma suerte y sólo fue perdonado por los duques cuando entendieron que era de «allende el mar, de la raza inglesa de Britania». Así, concluye Eddius, si bien a Wilfrido le negaron la palma del martirio, ya era confesor –«como el apóstol evangelista Juan que aguantó ileso en un caldero de aceite hirviendo»[185]–. El propósito de Eddius aquí no es dar cuenta de los hechos[186], sino legitimar la santidad de Wilfrido ya en un momento temprano de su *Vita*.

Ahora bien, si seguimos a Lewison y Ewing[187] y fechamos la muerte de Aunemundo en 660, se presenta un evidente problema cronológico que impide aceptar la historia de Eddius, pues Wilfrido dejó Lyon, a más tardar, en 658[188]. Además, los detalles relativos al lugar, el momento y las circunstancias registradas en el *Acta* (donde, por supuesto no se hace la más mínima mención a Wilfrido) contradicen el relato de Eddius. Levison observó estas discrepancias pero no resolvió el problema; en cambio, Coville afirmó que las discrepancias eran insignificantes y, apelando a la «autoridad» de Eddius, fechaba la muerte de Aunemundo en 658[189]. Me gustaría sugerir otra posibilidad: en realidad Wilfrido no presenció la muerte de Aunemundo y, por tanto, el relato de Eddius deriva de información que le llegó a Wilfrido de segunda mano en el transcurso de alguna de sus visitas posteriores a la Galia (o quizás de algún otro *peregrinus*). A partir de estos datos Eddius o tal vez el propio Wilfrido habría erigido la historia del heroísmo juvenil de Wilfrido –satisfaciendo por igual a los defensores de los valores germánicos y monásticos[190]–. La motivación que se esconde tras esta his-

---

Aunemundo no aparece mencionado en ninguna fuente temprana de Lyon; lo que ocurrió fue que Aunemundo tenía dos nombres, algo típico en este periodo, y quienes re-elaboraron la historia en la Baja Edad Media «tomaron prestado» su segundo nombre (Dalfinus).

[185] *Vita Wilfridi*, cap. 6, pp. 199-200 y n. 2 (Levison); p. 14 (Colgrave menciona una posible fuente de la anécdota de San Juan en la nota de la p. 155).

[186] Puede encontrarse algunas observaciones muy pertinentes acerca del método de Eddius en R. L. POOLE, «St. Wilfrid and the see of Ripon», *EHR*, 34 (1919), pp. 1-22, y H. MAYR-HARTING, *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, Londres, 1972, pp. 139 ss.

[187] Levison, *Vita Wilfridi*, pp. 163-164; Ewig, «Teilreiche», cit., p. 95.

[188] *Vita*, ed. Colgrave, pp. 14-15; Plummer, en p. 317 de Beda, *HE*, vol 2.

[189] Coville, *Recherches*, cit., p. 389; también Fischer, *Ebroin*, cit., pp. 95-96. No obstante, parece difícil explicar cómo Wilfrido, si realmente experimentó la malevolencia de Baltilde de primera mano, fue consagrado obispo en 664 en la villa real neustriana de Compiègne por cortesía de Clotario III y, presumiblemente, Baltilde: Beda, *HE* iii, 28, p. 194, con notas de Plummer, vol. 2, pp. 198, 317.

[190] R. WOOLF, «The ideal of men dying with their lord in the *Germania* and in The Battle of Maldon», *Anglo-Saxon England*, 5 (1976) pp. 62-81; Graus, *Heiliger*, cit., pp. 63-64, 101.

toria no nos interesa aquí, sin embargo, parece evidente que tiene cierta importancia la conexión de Wilfrido con Dagoberto II y la actitud extremadamente hostil de Eddius hacia Ebroino[190a]. Lo importante ahora es, sencillamente, que el hecho de que en la *Vita Wilfridi* se atribuya a Baltilde un, por lo demás sorprendente, «mal nombre en su país natal»[191] no debería afectar seriamente a nuestra valoración de su regencia y, más en concreto, de su intervención en la política local y su relación con los obispos. Ewig ha considerado que «el conflicto entre Aunemundo y Baltilde» era representativo de un nuevo desarrollo en el reino neustroburgundio: la diócesis estaba pasando de ser «un área asociada a un funcionario» a ser «el área de un señorío» y Baltilde, según supone Ewig, se habría significado en la lucha contra la «política territorial»[192] episcopal. Sin embargo, en mi opinión el destino de Aunemundo fue el resultado de un conflicto local y no de una lucha entre el centro y la provincia; también creo que no se puede apelar a Eddius para sugerir, como hace Ewing, que el caso de Aunemundo fuera típico durante la regencia de Baltilde, de hecho, la relación entre gobernante y la política de la *civitas* que muestra este caso lejos de ser nueva es más bien tradicional. Si se produjo un «cambio estructural» en el siglo VII, las pruebas habrá que buscarlas en otro lugar.

Hay que tener en cuenta un último aspecto de la relación de Baltilde con lo sagrado: su *Klosterpolitik* [política monástica][193]. Dado que las pruebas de esta relación comienzan en 655 y continúan durante la regencia podemos asumir sin problema que Baltilde fue al menos parcialmente responsable de ello ya como reina de Clodoveo II. El texto que se conserva del privilegio del obispo Landerico para Saint Denis ha sido adulterado por falsificadores posteriores, no obstante, se puede reconstruir sus partes originales gracias a la confirmación de Clodoveo II, cuyo original, fechado en 22 de junio de 655[194], ha so-

---

190a *Vita*, caps. 25, 27, 33, pp. 219-220, 228 (Levison); pp. 50, 52, 68 (Colgrave). Poole, «St Wilfrid», cit., pp. 4 ss., señala algunas inexactitudes en la información de Eddius sobre los asuntos francos.

191 Levison, *England*, cit., p. 10. Cabría experar que Baltilde tuviera una buena reputación en Inglaterra, dados los estrechos vínculos de Chelles y Jouarre con varias casas inglesas: véase A. LOHAUS, *Die Merowinger und England, Müncher Beitrage zur Mediavistik und Renaissance-Forschung*, Munich, 1974, pp. 53 ss., y P. SIMS-WILLIAMS, «Continental influence at Bath monastery in the seventh century», *Anglo-Saxon England*, 4 (1975), pp. 1-10.

192 Ewig, «Milo», cit., pp. 430-433. (Sus términos son *Amtsgebiet*, *Herrschaftgebiet*, y *Territorialpolitik*.)

193 En relación a lo que sigue, Ewig, «Klosterpolitik», es fundamental, así como su «Beobachtungen zu den Klosterprivilegien des 7. und frühen 8. Jhdts», *Adel und Kirche. Festschrift G. Tellenbach*, Freiburg, 1968, pp. 52-65.

194 El privilegio de Landerico: [J. M.] PARDESSUS, *[Diplomata, Chartae... et instrumenta aetatis Merovingicae]*, 2 vols., París, 1843-1849, 2, núm. 320, pp. 95-97.

[illegible]. Parece que el obispo renunció a ciertas prerrogativas sobre el monasterio que había ejercido formalmente hasta entonces: ya no podía exigir el pago por ciertas funciones litúrgicas, ni interferir en la disposición de los ingresos monásticos, ni echar mano del tesoro del monasterio ¿qué fue lo que provocó estas substanciales concesiones de riqueza y poder? Landerico es muy explícito: renunció a sus privilegios «porque la petición de un rey es para nosotros como una orden a la que es muy difícil resistirse»[195]. Durante la regencia de Baltilde el privilegio episcopal fue complementado con la concesión de inmunidad real, así, el rey tomó el monasterio bajo su protección y, a su vez, se situó bajo la protección del santo a cambio de dispensar al monasterio de obligaciones fiscales y otros servicios públicos, haciéndole «inmune» a la entrada de funcionarios públicos en cumplimiento de funciones judiciales o fiscales[196]. Se trataba, en definitiva, de una redistribución de los recursos en tres partes, el obispo, el monasterio y el rey. La pérdida del obispo equivalía a la ganancia del monasterio: [illegible] pues, el privilegio resultaba claro. Al conceder inmunidad al monasterio, el rey no sólo redistribuía las cargas de la administración real, sino que también esperaba beneficiarse de una relación cercana, permanente y mutuamente beneficiosa con el monasterio, así como de un control más eficaz mediante, por ejemplo, la intervención real en el nombramiento del abad[197]. Finalmente, y también de vital importancia desde el punto de vista del rey, en 655 se consiguió introducir en Saint Denis el *laus perennis* [liturgia de oración incesante], que Dagoberto había intentado sin éxito[198], mediante la creación de la *sanctus regularis ordo* [orden sagrada de la regla], esto es, la regla mixta benedictino-columbana de Luxeuil[199]. Los rezos de los monjes eran el instrumento mediante el que sus protectores reales en la tierra buscaban la ayuda de los protectores celestiales: seguramente Ewig acierta al

---

La confirmación de Clodoveo II: *MGH DD* 1, núm. 19, pp. 19-21; facsímil en P. Lauer y C. Samarin, *Les Diplômes originaux des Merovingiens*, París, 1908, núm. 6.

195 Pardessus, p. 96: *«quia supradicti domni Clodovei regis petitio quasi nobis iussio est, cui difficillimum est resisti»*.

196 En relación a la importancia del privilegio y la inmunidad, véase Levillain, «Études [sur l'abbaye de Saint-Denis a l'epoque mérovingienne]», *BEC*, 87 (1926), pp. 21-73. La concesión de inmunidad de Clotario III durante la regencia de Baltilde no existe.

197 Explícitamente establecido en el privilegio del obispo de Amiens para Corbie, ed. Krusch, en *NA*, 31 (1906), pp. 367-372, en p. 369: *«quem unanimiter congregatio ipsius monasterii... dignum elegerint, data auctoritate a praefato principe vel eius successoribus»* [«un (abad) digno al que la congregación del monasterio habrá elegido, por la autoridad de dicho príncipe y sus sucesores»].

198 *Fred.*, cap. 79, p. 68.

199 Véase Prinz, *Mönchtum*, cit., pp. 105-106, 167-169, y Wood, «A prelude to Columbanus», cit., pp. 3-32.

subrayar la importancia que tenía «para la corte el asunto de la liturgia y el culto monástico»[200].

Los nuevos acuerdos en Saint Denis no sólo anunciaron una serie de cambios similares, sino que sirvieron de modelo para estas transformaciones que se produjeron precisamente durante la regencia de Baltilde. Por una parte, hubo dos nuevas fundaciones: Corbie, fundada por Baltilde y Clotario III entre 657 y 661 y a la que el obispo de Amiens concedió un privilegio en 664 a «piadosa petición»[201] de Baltilde; y Chelles, que se erigió a partir de una villa real donde Clotilde (la reina de Clodoveo) había establecido tiempo atrás un pequeño convento de monjas y una iglesia dedicada a San Jorge[202]. Para ocupar Corbie, Baltilde importó monjes y un abad de Luxeuil, para Chelles trajo de Jouarre varias monjas y una abadesa. Por otra parte, se produjo una reorganización de la vida comunal en las antiguas basílicas gracias a la introducción del *sanctus regularis ordo*. La *Vita Balthildis*, muy detallada y explícita en relación a este asunto, enumera las principales basílicas y deja claro que las acciones de Baltilde fueron coherentes y estuvieron bien planeadas:

> en las mayores basílicas de los Santos Dionisius [Saint Denis cerca de París], Germanus [Saint Germain de Auxerre] y Medardus [Saint Medard de Soissons], y también San Pedro [Saint Pierre-le-Vif de Sens] y San Anianus [Saint Aignan de Orleáns] y también San Martín [de Tours], y dondequiera que le pareciera necesario, pedía a los obispos y abades, persuadiéndoles gracias a su fervor religioso y dirigiéndoles cartas con este objeto, que los hermanos que habitaban estos lugares vivieran según la disciplina de la regla sagrada. Y para que [los hermanos] accedieran a ello, ordenó que se les otorgara un privilegio y, al mismo tiempo, les concedió inmunidad, de forma que estuvieran satisfechos y, así, rogasen por la misericordia de Cristo, el más alto rey de todos, en favor del rey y por la paz[203].

---

200 Ewig, «Klosterpolitik», cit., pp. 112-113.

201 *NA*, 31 (1906): p. 367. *Vita Balthildis*, cap. 7, pp. 490-491.

202 *Vita Balthildis*, cap. 7, pp. 489-490, cap. 18, pp. 505-506, *Vita Bertilae*, *MGH SSrM* 6, cap. 4, p. 104. La propia Baltilde, en su lecho de muerte, subrayó la función que tenía Chelles de orar por el rey, la reina y los próceres: *Vita*, cap. 12, p. 498, urgiendo a la abadesa a mantener esta *«consuetudo, ut ipsa domus Dei bonam famam, quam coeperat, non amitteret, sed amplius semper in affectu caritatis cum omnibus amicis... permaneret in dilectione»* [«costumbre, de forma que esta casa de Dios no pierda la buena fama que empieza a tener, sino que cada vez aumente más el afecto que hacia ella profesan sus amigos»].

203 *Vita*, cap. 9, pp. 493-494.

Si aceptamos la plausible propuesta de Ewig de que «dondequiera» probablemente incluía San Marcelo de Chalon-sur Saône, San Sinforoso de Autun, San Benigno de Dijon, San Hilario de Poitiers, San Lupues de Troyes y San Sulpicio de Bourges[204] entonces, junto con los seis nombres que aparecen en la *Vita*, tenemos una lista de casi la totalidad de los grandes lugares de culto de la Galia en el siglo VII. Brunilda había cultivado el patronazgo de San Martín y Dagoberto el de Saint Denis. Pero Baltilde estaba movilizando todo un regimiento de santos, poniendo de su parte a las distintas fuerzas santas de cada *civitas*. Mejor aún era situar esos poderes dentro del propio *palatium*: Clodoveo II (¿a sugerencia de Baltilde?) se apropió del brazo de Saint Denis para la capilla de palacio, ultrajando así a los monjes[205]; y bien pudo haber sido la propia Baltilde quien adquirió la *cappa* de San Martín para la colección real de reliquias[206] (la primera vez que aparece documentada en este lugar es en 679)[207], si bien hay que señalar que, en este caso, no encontró oposición. Así, en los lugares de sepultura de los muertos de la realeza[208] y en el propio hogar de los reyes vivos, se establecieron contactos directos entre la familia merovingia y las fuentes del poder sobrenatural –contactos que superpusieron nuevas fuerzas centrípetas en un campo previamente localizado.

Baltilde sabía los riesgos que corría al jugar esta nueva baza. No a todos los obispos les entusiasmaba el nuevo monasticismo; e incluso si un obispo cedía gustosamente privilegios a su nueva fundación en el campo, sería ingenuo suponer que cedería de igual buen grado los mismos privilegios a la antigua basílica que se encontraba muy cerca de él o junto a la ciudad[209]. Llama la atención el énfasis que se pone en los documentos en la pérdida económica de los obispos, en especial en el caso del obispo Landerico, que renunció a la costumbre de sacar del monasterio para llevar a la ciudad oro y plata en barras, así como dinero que había sido depositado en el monasterio[210]. Igualmente, el obispo de Amiens renunciaba expresamente a esta misma práctica en beneficio del

---

[204] «Klosterpolitik», cit., p. 111, con n. 43. La generosidad de Baltilde para con un grupo de monasterios normandos en la diócesis de Rouen, para con Luxeil y «los demás monasterios de Burgundia», para con Jouarre y Faremoutiers y el propio monasterio de París aparece subrayada en *Vita*, cap. 8, pp. 493-494, donde se enumeran los bosques, *villae* y *pecuniam innumerabilem* [inconmensurables cantidades de dinero].

[205] *LHF*, cap. 44, p. 316.

[206] Así, Ewig, «Klosterpolitik», cit., p. 112.

[207] *MGH DD*, núm. 49, p. 45.

[208] Su importancia es subrayada por Ewig, «Résidence», cit., pp. 48-52.

[209] Ewig, «Klosterpolitik», cit., p. 109, indica correctamente que los obispos podían percibir las exigencias de Baltilde como «una imposición inaudita»

[210] *MGH DD* I, núm. 19, p. 20.

monasterio de Corbie[211] pero, en su caso, el beneficio o la pérdida era sólo hipotética. Los obispos de París, Auxerre, Soissons y demás hubieron de afrontar una auténtica sangría de recursos. La *Vita Balthildis* no da noticia de ninguna clase de compensación. Los hermanos que servían las basílicas, por otra parte, vieron cómo las nuevas obligaciones que cayeron sobre ellos eran compensadas con nuevas «libertades» en las que se incluía incentivos financieros[212]. De este modo, cabía esperar que la política de Baltilde encontrara cierta oposición entre los obispos, pues hacía esencial el control real de los nombramientos episcopales. Tal vez haya que entender en este contexto la «caída» de Baltilde. Sigobrando, probablemente la persona que Baltilde había nombrado para el obispado de París, se ganó la antipatía de varios aristócratas a causa de su *superbia* [orgullo][213]: ¿intentaba él recuperarse de las pérdidas que su obispado había sufrido a causa de las concesiones que su predecesor, Landerico, había hecho a Saint Denis? ¿Acaso la muerte de Sigobrando marcaba los límites que los intereses aristocráticos imponían a la política de Baltilde en un contexto de fiera competencia por recursos escasos (especialmente en lo que toca a París)? Sin duda, la fortuna de Baltilde era vasta, tanto en metálico como en tierras; sin embargo, ¿disponía de suficiente riqueza como para mantener una política de profusa generosidad hacia los monasterios tanto en Neustria como Burgundia y, al mismo tiempo, sostener la situación de poder de los obispos, si bien dependiente del gobierno real? Lo que ocurrió fue que se puso de manifiesto lo precario de su posición como mera regenta y aquellos a quienes había «acogido dulcemente» en el palacio –incluido, probablemente, Ebroino– decidieron deshacerse de ella. Los vínculos personales sólo se mantuvieron mientras estuvieron reforzados por beneficios reales o esperados. El régimen de Baltilde no había sido antiaristocrático, su incremento de prestigio no se produjo a expensas de la aristocracia; pero los beneficios de la aristocracia tampoco resultaban evidentes. Con aguda ironía, según el biógrafo de Baltilde el «príncipe le permitió repentinamente»[214] retirarse al monasterio de Chelles que ella había do-

---

211 *NA*, 31 (1906): p. 369. No es posible examinar aquí el contexto económico al que aluden estas referencias. Sobre algunas pruebas arqueológicas y artísticas que podrían sugerir la continuidad de la prosperidad neustriana, véase Maillé, *Jouarre*, cit., pp. 112-114, p. 206 ss. y sobre otras pruebas, F. VERCAUTEREN, «La vie urbaine entre Meuse et Loire du Vie au IXe siècle», *Spoleto*, 6, ii (1959), pp. 453-484, en pp. 478-479.

212 *Vita Balthildis*, cap. 9, pp. 493-494 (citado *supra*) sugiere que los incentivos a los *fratres* estaban bien planeados: «*ut hoc libenter adquiescerent, privilegium eis firmares iussit [!], vel etiam emunitates concessit, ut melius eis delectarent pro rege... exorare*» [traducido *supra*, en la p. 248].

213 *Supra*, p. 235 y n. 116.

214 *Supra, ibid.* y n. 113. Tiene interés el papel de los *sacerdotes* en este punto: no intervienen para salvar a Baltilde, sino para restablecer la paz entre ella y los *se-*

[illegible] con tanta liberalidad. Allí murió, en torno a 680, tras treinta años de humildad ejemplar en el convento[215] donde pronto encontró un biógrafo que conservara su recuerdo y se defendió su culto frente a los escépticos[216].

Baltilde intentó, como observa Ewig, «un cambio estructural en la Iglesia merovingia»[217]. Sin embargo, esto también tuvo sus consecuencias fuera de la política eclesiástica. Para corroborarlo tan sólo necesitamos recordar los efectos que tuvo la *Reichskirche* [Iglesia imperial] carolingia en su posición política general, especialmente en el siglo IX, cuando la realeza comenzó a utilizar los recursos de la Iglesia para reemplazar una base de poder secular muy erosionada[218]. Ewig considera que la caída de Baltilde había hecho que fracasara su iniciativa de «cambio estructural»[219]. Yo no estoy tan segura. Ciertamente, carecemos de pruebas para saber si Childerico II, o incluso Teuderico III, se aprovecharon más a menudo que sus predecesores de la hospitalidad de las comunidades monásticas, si utilizaron las tierras monásticas para recompensar la fidelidad de sus guerreros o si recurrieron a las arcas de los monsaterios cuando les fue necesario. No obstante, sabemos que hacia finales del siglo VII se establecieron «conexiones orgánicas» entre Corbie y la chancillería real[220] y que existía una tradición de vínculos estrechos de la dinastía gobernante con Saint Denis[221] y Chelles[222]. Después de Baltilde continuó habiendo poderosos merovingios –más poderosos que antes, creo, gracias a lo que ella había hecho–. El verdadero peligro para estos gobernantes no era la animosidad sino el asesinato frente al cual, en la Alta Edad Media, la única manera de protegerse, tal y como demos-

[illegible] y, así, cortar de raíz su *non modica querela* (¿enemistad?) contra ellos. Como consecuencia, tal vez prosiguiera la disputa incluso desde su «retiro».

215 En relación a la fecha, véase la introducción de Krusch a la *Vita*, p. 476. Al describir los años de convento de Baltilde, su hagiógrafo utiliza profusamente los motivos del ascetismo femenino: la influencia de la *Vita Radegundis* de Venancio es clara y al menos tres veces se nos asegura que Baltilde fue un *exemplum humilitatis* (caps. 11, 12, 16, pp. 496, 498, 502).

216 Se puede inferir su existencia a partir de la referencia en la *Vita*, cap. 1, p. 482 a los *detractores*. En los caps. 18 y 19, pp. 505-507, el biógrafo intenta establecer la autenticidad de la santidad de Baltilde vinculándola a una línea de reinas santas: Clotilde, Ultrogoda y Radegunda.

217 «Klosterpolitik» cit.

218 Véase C.-R. BRÜHL, *Fodrum, Gistum, Servitium Regis*, Colonia, 1968, pp. 50 ss.

219 «Klosterpolitik», cit., p. 113.

220 Véase Prinz, *Mönchtum*, cit., p. 174 y las obras allí citadas, n. 114.

221 Ewig, «Residence», cit., p. 52; LEVILLAIN, «Études», *BEC*, 87 (1926), pp. 21-73; 91 (1930), pp. 1-65.

222 B. BISCHOFF, «Die Kölner Nonnenhandschriften und das Skriptorium von Chelles», *MStn*, 2 vols (1966), 1, pp. 16 ss., en 26-27.

tró la experiencia carolingia, era recurrir al prestigio dinástico que proporcionaba el poder sobrenatural. Precisamente Baltilde dedicó grandes esfuerzos a establecer ese contacto. Pero la consolidación de los sentimientos de legitimidad llevó su tiempo y necesitó de una cristianización más cabal de la sociedad franca, de manera que fueron los carolingios quienes cosecharon lo que Baltilde había plantado. No es baladí que en tiempos de Luis el Piadoso, la abadesa de Chelles, que además era la suegra del emperador, realizase ante el emperador una espléndida *traslatio* [traslado formal] de los restos de Baltilde a una nueva iglesia dedicada a la protectora por antonomasia, la Virgen[223]. La afirmación de Ewig de que «las acciones de Baltilde no estuvieron determinadas ni por factores políticos ni constitucionales, sino por motivos religiosos»[224], me parece en cierto sentido un tópico, en otro, un error. Pues esos «motivos» religiosos eran, al mismo tiempo políticos: apropiarse de reliquias, ordenar oraciones, presionar a los obispos, establecer dependencias y alianzas con comunidades monásticas rurales y urbanas, todo ello servía para ganar poder tanto en este mundo como en el más allá. Baltilde detentó este poder durante poco tiempo, en parte al menos, por la intrínseca debilidad de su posición como mera regente. Pero si se considera cuáles eran sus pretensiones, debe ser juzgada como una política medieval raramente talentosa y creativa.

Mediante este esbozo de la carrera política de Brunilda y Baltilde, he intentado comprender qué era fortuito y qué significativo en su reputación de «Jezabeles». Esto me ha llevado a considerar ciertos aspectos del poder real y de su interrelación con lo que en los siglos VI y VII se consideraba el poder de lo sagrado. Aunque en el siglo XX tendamos a ubicar estos distintos tipos de poder en compartimentos estancos, su interrelación marca algunas de las continuidades fundamentales del periodo merovingio. Si se tiene en cuenta lo difícil que resulta trazar «una neta distinción entre religión y política»[225] a la hora de establecer las motivaciones de Brunilda, Baltilde y sus contemporáneos, quizás (sin que esto signifique descartar categorías útiles) en vez de buscar líneas de división deberíamos buscar puntos de intersección y preguntarnos hasta qué punto podemos entender lo religioso como político (y viceversa) en el mundo merovingio. Si se atiende a los cambios de estos puntos de intersección es posible entender su evolución y descubrir una especie de dialéctica. En el siglo VI había importantes centros de culto, principalmente en las *civitates*, en los que el poder real y el episcopal se reforzaban mutuamente. A principios del siglo VII, los

---

223 *Translatio Balthildis*, *MGH SS* 15, pp. 284-285.
224 «Klosterpolitik», cit., p. 113.
225 *Ibid.*, donde el propio Ewig reconoce el problema.

[illegible] aristocráticos basados en la tierra crearon nuevos centros reli-[illegible] en el campo; y a mediados del siglo VII el poder real se redefi-[illegible] se extendió (o al menos lo intentó) tanto en los centros urbanos [illegible] en el ámbito rural. Así pues, podemos extraer algunas inferencias [illegible] de las actividades de Brunilda y Baltilde, en las que se puede [illegible] dos o tres fases, acerca de las formas de poder real entre los [illegible] y su adaptación, por medio de nuevas formas religiosas, a [illegible] sociales y económicos.

[illegible] también llegar a alguna conclusión acerca de las muje-[illegible] sobre las mujeres de la realeza, durante los siglos VI y VII? No [illegible] dar una respuesta sencilla. Si se compara su posición con la [illegible] aristócrata, observamos el papel especial de la reina. Si bien [illegible] tenía sus desventajas, resulta difícil atribuirlas específica-[illegible] a su feminidad. Ciertamente no podía ser elegida para el cargo [illegible] pero compartía esta situación con todos los hombres no me-[illegible]; igualmente, el hecho de que su poder no estuviera institu-[illegible] era algo que compartía incluso con hombres contempo-[illegible] muy poderosos, incluidos los mayordomos de palacio. Una [illegible] que poseyera las cualidades personales adecuadas podía obtener [illegible] de guerreros y, si bien como mujer no podía empuñar las ar-[illegible] ella misma, podía dirigir la estrategia de los ejércitos. Wallace-[illegible] se preguntó en cierta ocasión cómo podían las mujeres vencer [illegible] conflicto si no era usando asesinos a sueldo[226], sin embargo, he [illegible] que Brunilda instigó la campaña de su nieto contra Clotario II [illegible] para continuar su disputa con el hijo de Fredegunda. [illegible], por otra parte, usó su poder más eficazmente sin recurrir a [illegible] armada. Todo esto plantea la cuestión de si el ejercicio en [illegible] del mando en el campo de batalla fue siempre tan indispen-[illegible] para conseguir un gobierno exitoso en la Alta Edad Media como [illegible] se cree. Quizás una reina merovingia del siglo VII como [illegible] podía lograr que luchasen en su nombre en el campo de ba-[illegible], como Baltilde, utilizar la política como una alternativa a la ac-[illegible] militar, al igual que sucedía con el emperador bizantino (o, en el [illegible] VIII, con la emperatriz)[227] o como ocurre con los gobernantes [illegible].

Nuestra exposición de las carreras políticas de estas dos reinas no [illegible] establecido la supuesta desventaja de la posición de la mujer, sino [illegible] bien ha sacado a la luz una especie de fuerza intrínseca a su po-

[226] *Long-Haired Kings*, cit., p. 135. En ocasiones, los hombres, incluidos los re-[illegible] utilizaban asesinos: Gregorio y Fredegario ponen varios ejemplos de ello.

[227] Véase el artículo de Sir Steven Runciman en esta misma obra [Steve RUNCI-[illegible] «The Empress Irene the Athenian», en DEREK BAKER (ed.), *Medieval Women*, [illegible], 1978, pp. 101-118].

sición doméstica. Un rey debía vencer o confirmar su poder en el campo de batalla, pero lo ejercía en el salón, es decir, en el principal ámbito de actividad de la reina. Las responsabilidades de la reina en la *familia* real abarcaban desde la distribución de comida, ropa y caridad hasta la educación de los *iuvenes* [jóvenes], el mantenimiento de las relaciones amistosas entre los *principes* o la recepción cortés de los obispos y los visitantes extranjeros. Así pues, en el caso del *aula regis*, la intendencia doméstica tenía una función política. La centralidad de la *Hausherrschaft* [señorío del hogar] en la monarquía de la Alta Edad Media se ha señalado en numerosas ocasiones[228]. Sin embargo, hasta ahora no se ha apreciado con igual claridad las consecuencias de esto en la posición de la reina, consecuencias que las carreras políticas de Brunilda y Baltilde sacan a la luz. Brunilda desafía incluso la cólera de Columbano para preservar la *dignitates* y el *honor* que le había proporcionado el control del *aula regis*, mientras que Baltilde convirtió el *palatium* en el baluarte de su poder mientras controló la red de amistades que giraba en torno a la corte. Fue la actividad de palacio la que permitió a los últimos merovingios conservar el poder. Wallace-Hadrill enumera los juicios, las confirmaciones, los arbitrajes, las confiscaciones y la exenciones que formaban parte de la funciones monárquicas en tiempo de paz durante el último periodo de los merovingios[229]. También las reinas jugaban un papel en este tipo de asuntos: Brunilda rescató cautivos[230] y Baltilde redujo los impuestos[231], ¿cuántas veces se sospecha la presencia de la reina tras los lacónicos *diplomata* [fueros reales]? Si la disputa que mantenía Praejectus acerca de unas tierras se resolvió a su favor fue sólo gracias a Himnechilda[232]. En efecto, la *Stadtherrschaft* [señorío de la ciudad] episcopal, y todo el conjunto de relaciones entre obispos y gobernantes, necesitaba de su vínculo con la *Hausherrschaft* de reyes y reinas. Cuando Chilperico buscó el apoyo de un obispo frente a otro «traidor», todo el asunto se solucionó mediante un contacto cara a cara en palacio; y aunque el primer movimiento del rey fue amenazar con sabotear la base de poder local en su propia *civitas*, más adelante lanzó la oferta conciliatoria de un refrigerio al aire libre consistente

---

228 W. SCHLESINGER, *Beiträge zur deutschen Verfassungsgesichte des Mittelalters*, Gotinga, 1963, I, pp. 9 ss., parcialmente traducido en F. L. CHEYETTE, *Lordship and Community in Medieval Europe*, Nueva York, 1968, pp. 64 ss.

229 *Long-Haired Kings*, cit., pp. 237-238.

230 Pablo DIÁCONO, *Historia Langobardorum*, IV, 1, *MGH SSrL*, p. 116.

231 *Vita*, cap. 6, p. 488: la capitación había llevado a los padres a preferir el infanticidio antes que tener descendencia, así Baltilde al eliminar la *impia consuetudo* [costumbre impía] también eliminó la inducción a un crimen impío. Por supuesto, su pérdida financiera sería compensada con una *copiosa merces* de tipo celestial.

232 *Passio Praejecti*, cap. 24. *MGH SSrM* 5, pp. 239-240.

... un guiso de pollo especialmente cocinado y sopa de guisantes[233]. Si bien los banquetes aún desempeñan un papel importante en la diplomacia moderna, lo cierto es que la comensalía era un instrumento mucho más útil para un rey de la Alta Edad Media. La distinción entre lo público y lo privado desaparece en el contexto de la corte real[234]. Todo esto explica por qué en el caso de una reina el poder doméstico podía significar poder político.

A fin de cuentas, esta pareja había llamado nuestra atención no sólo como figuras femeninas sino también como personajes de la realeza. Resulta muy significativo que ambas fueran capaces de ocupar el cargo de regentas. No hay ningún otro reino medieval en el que las reinas regentes gobernaran de forma recurrente, como sucedió en los siglos VI y VII en el *regnum Francorum*[235]. Puede afirmarse que estas regencias eran sintomáticas del poder aristocrático, pues mientras la monarquía electiva tiende a producir una secuencia de reyes maduros que pueden consolidar el poder real a expensas de la nobleza (e incluso de la vida de muchos nobles)[236], la monarquía hereditaria, en la que el hijo sucede al padre, si bien puede excluir príncipes que hasta entonces habían sido elegibles, en la práctica asegura que habrá minorías de edad durante las cuales esos príncipes y ciertos nobles puedan colaborar con la reina madre en el gobierno del reino. Desde esta perspectiva los regímenes de Brunilda y Baltilde representarían el producto de los intereses aristocráticos. Pero el hecho mismo de que esos intereses se centren en el *palatium* real sugiere que las regencias de

---

233 *LH* v, 18, pp. 219-220.

234 Hincmaro puso de manifiesto esta ecuación y su importancia para la posición de la reina en referencia a la organización del *palatium* en el siglo IX, en su *De Ordine Palatii*, cap. 22, *MGH Capit.* 2, p. 525: «*De honestate vero palatii seu specialiter ornamento regali necnon et de donis annuis militum... ad reginam praecipue et sub ipsa ad camerarium pertinebat*» [«En relación a las riquezas de palacio y especialmente a los ornamentos reales, por no mencionar los regalos anuales de los guerreros, estos pertenecen sobre todo a la reina y, por debajo de ella, al chambelán»] ¡Así el rey podía desembarazarse «*ab omni sollicitudine domestica vel palatina*» [«de todas las ocupaciones domésticas y de la corte»] para ocupar su mente en el *status regni* [estado del reino]! Aquí, de nuevo, las disposiciones carolingias muestran su continuidad con las merovingias.

235 El contraste con la Inglaterra del siglo VII aparece reseñado en WALLACE-HADRILL, *Early Germanic Kingship in England and on the Continent*, Oxford, 1971, p. 92.

236 En relación al espectacular baño de sangre que siguió a la ascensión del rey visigodo Chindasvinto en 641, véase *Fred.*, cap. 82, pp. 69-70. Sobre las distintas consecuencias de la sucesión de padre a hijo hereditaria e indeterminada, véase Goody, *Succesion*, cit., pp. 29, ss.; compárese también con las observaciones de Pauline STAFFORD, [«Sons and Mothers: Family Politics in the Middle Ages», en Baker, *Medieval Women, cit.*], pp. 79-100. Tengo que dar las gracias a John Gillingham por sus observaciones sobre este punto.

nuestras reinas son también sintomáticas de la fuerza dinástica. El monopolio a largo plazo de la monarquía franca debería explicarse primeramente en virtud de la concentración de poder monárquico desde Clodoveo hasta Sigiberto y Chilperico, así como durante los reinados de Clotario II y Dagoberto, y sólo secundariamente en términos de las reacciones aristocráticas a ese poder. Si bien los nobles utilizaron en su provecho las minorías de edad, lo cierto es que no crearon las condiciones para ello: la sucesión filial se hizo normal a resultas de la actividad y la voluntad de los reyes.

Las carreras de Brunilda y Baltilde, por tanto, subrayan el monopolio merovingio de la monarquía, así como algunos de las modalidades y fuentes potenciales del gobierno real en el reino franco que posibilitaron ese monopolio y condicionaron en la práctica su libertad de movimientos. La amplitud del éxito político de estas reinas ayuda a confirmar lo que la obra de Ewig, entre otros, había mostrado a propósito de las estructuras fundamentales de la política merovingia en el *palatium* y la *civitas*. Al mismo tiempo, Brunilda y Baltilde dirigen nuestra atención hacia los flujos y reflujos de poder que se dan en estas estructuras, hacia la relaciones dinámicas y las personalidades que marcaron el curso de la historia merovingia. Ambas reinas actuaron en áreas de la vida dominadas por el hombre y fueron descritas con cualidades masculinas: Brunilda se enfrentó *viriliter*[237] –«virilmente»– a un grupo de enemigos armados mientras que a Baltilde se le atribuye la más masculina de las virtudes, la *strenuitas* [energía][238]. Cada una gobernó como una merovingia, con la autoridad de una merovingia. Cada una se ganó en ciertas fuentes el sobrenombre de «Jezabel» no porque el gobierno femenino se considerase una monstruosa incongruencia, sino porque estas reinas en concreto ofendieron en el ejercicio de su poder a hombres particularmente influyentes. Si pretendemos reparar la grave injusticia que les ha deparado su reputación póstuma, no les haremos justicia considerándolas *sólo* como mujeres. Como las santas contemporáneas[239] –o como cualquier alpinista que alcance la cima del Matterhorn– se distinguieron como *homines*: seres humanos.

---

237 *LH* vi, 4, p. 268.

238 *LHF*, cap. 43, p. 315: *«pulchram omnique ingenio strenuam»* [«hermosa y llena de energía en todos los quehaceres»]. Compárese con *Vita Bertilae*, cap. 4, *MGH SSrM* 6, p. 104: «*[Baltechildis]*... viriliter *gubernabat palatium*» [«Baltilde gobernaba el palacio virilmente»].

239 Véase las pruebas que ha reunido Kurth, *Études Franques*, cit., 1, pp. 161-167, acerca de la mujeres *homines* en los textos merovingios.

14

LAS MUJERES Y LA CONQUISTA NORMANDA

Pauline Stafford

En la Inglaterra anglosajona se produjo (o, al menos, así se ha creído) una Edad de Oro en lo que toca a la domesticación de la mujer, a su emancipación legal y a su liberación sexual. El hecho de que se prolongue en el tiempo una tradición que, por lo demás, ha experimentado transformaciones esenciales [como distintos historiadores han indicado] no garantiza su veracidad. Basta con echar una ojeada al acervo de datos que se presentan a cada lado de la línea divisoria de 1066 para cuestionarse inmediatamente la idea de que los normandos pusieron punto y final brutalmente a la edad de oro. Las crudas estadísticas del *Domesday*, por ejemplo, sugieren una imagen de Inglaterra muy distinta en vísperas de la llegada normanda. En 1066 las mujeres controlaban menos del 5 por 100 de la tierra. De ese 5 por 100, entre el 80 y el 85 por 100 estaba en manos de tan sólo ocho mujeres, casi todas ellas miembros de las familias de los grandes condes, en particular del conde Godwine, o de la familia real[1]. En torno a los siglos X y XI las mujeres, a excepción de la reina, estaban prácticamente ausentes de las listas de testigos de las actas reales[2] y, por

---

1 20 Cifras calculadas por M. A. MEYER, «Women's Estates in later Anglo-Saxon England: the politics of posesion», *Haskins Society Journal*, Studies in Medieval History, ed. R. B. Patterson, III (1991), pp. 111-129, en 113-117.

2 21 Reinas que actuaron como testigos: A. CAMPBELL (ed.), *Encomium Emmae Reginae*, Camden Soc., 3.ª, LXXII (1949), apéndice 2; F. BARLOW, *Edward the Confessor*, Londres, 1970, pp. 77, 93, 163; y S. KEYNES, *The Diplomas of King Aethelred «the Unready», 978-1016*, Cambridge, 1980, p. 187. Véase además la lista de testigos de S 582 [S = P. H. SAWYER, *Anglo Saxon Charters, an annotated list and bibliography*, Londres, 1968, donde Aelfgyth, *magistra* de Wilton, testificó en un acta de 955 d.C. en favor de las monjas de Wilton.

tanto, cabe suponer que carecían de la relevancia política de la que esas listas dan cuenta.

Por el contrario, la importancia y la prominencia de las actividades de las mujeres normandas y anglo-normandas resultan sorprendentes para cualquier historiador de la antigua Inglaterra. Por ejemplo, en la edición de Musset de las actas de Guillermo el Conquistador y Matilde para las abadías de Caen aparecen treinta documentos. En veintitrés de ellos se menciona a mujeres, ya sea como firmantes, cesionistas, autorizando otorgamientos o implicadas de algún modo en las transferencias[3]. No hay ninguna colección de documentos ingleses anteriores a 1033 que muestre tamañas proporciones[4]. En los fueros anglo-normandos del siglo XII se registra regularmente el consentimiento de viudas, madres y, en ocasiones, incluso de hijas en las concesiones de tierra. Fue después de 1066 cuando, por vez primera, un rey inglés intentó disponer la sucesión en favor de su hija. Enrique I no debería ser recordado en la historia de las mujeres como el rey inglés del que más hijos bastardos se conoce, sino como el hombre que intentó entregar el trono a su hija Matilde[5]. Es muy posible que haya sido el primer rey inglés que puso por escrito el derecho de una hija a heredar tierras[6].

[3.22] L. MUSSET, (ed.), *Les Actes de Guillaume le Conquérant et de la Reine Mathilde pur les Abbayes Caenaises*, Memoires de la Société des Antiquaires des Normandie, XXXVII, Caen, 1967, núms. 2-16, 18-22, 25, 27. La núm. 17 es una lista de los feligreses de Bourg l'Abbé en la que aparecen seis mujeres de entre 67 y 69 personas. La lista incluye algunos *signa* [firmas o marcas en lugar de ellas] y actividades de la reina Matilde, pero también refleja muchas transacciones en las que estaban involucradas otras mujeres. Debo agradecer al Dr. David Bates que me haya indicado la utilidad de las actas de Caen para el estudio de las mujeres.

[4.23] El *Libellus Aethelwold* es la única recopilación inglesa en la que se recogen pruebas de las actividades femeninas. Al igual que las actas normandas, no se centra tanto en los asuntos del trono como en otorgamientos privados y disputas. Pronto verá la luz una edición de S. Keynes; véase de momento *Liber Eliensis*, ed. E. O. Blake, Camdem Soc., 3.ª, XCII (1962).

[5.24] El análisis más reciente acerca de las pretensiones de Matilde y los planes de Enrique es Marjorie CHIBNALL, *The Empress Matilda* [: *Queen Consort, Queen Mother and Lady of the English*], Oxford, 1991, pp. 50-53. Gilbert Foliot, abad de Gloucester, consideró en 1142-1143 que era admisible legalmente que una hija heredase sobre la base de la ley divina, natural y humana, algo que no tiene precedentes antes de 1066. CHIBNALL, *Empress Matilda*, cit., pp. 84-87 analiza esta carta y sus argumentos. Aparece en *The Letters and Charters of Gilbert Foliot*, ed. A. Morey y C. N. L. Brooke, Cambridge, 1967, pp. 60-66 [...].

[6.25] Es en este sentido en el que hay que interpretar el *Statutum Decretum*. Este decreto real que se ha perdido –al que se hace referencia como *Statutum Decretum* en *Regesta Regnum Anglo-Normannorum*, iii, ed. H. A. Cronne y R. H. C. Davis, Oxford, 1967, p. 39, núm. 106– tenía que ver con la división de tierras entre las hijas. Cfr. S. F. C. MILSOM, «Inheritance by women in the twelfth and thirteenth centuries», en M. S. Arnold, T. A. Green, S. A. Scully, y S. D. White (eds.), *On the Laws and*

Estos datos casan mal con la concepción que ve en el año 1066 y en la llegada de los normandos el anuncio del declive social de las mujeres. Así, por ejemplo, destaca la carrera de una mujer normanda como Mabel, hija de Talvas, heredera de Bellême en el siglo XI. A pesar de ser madre de nueve hijos, supo defender activamente su herencia y atacando cuando era necesario, se nos dice, con un retén de cien hombres armados. Mabel se apoderó al menos de un castillo y eliminó a sus rivales, envenenando accidentalmente a su cuñado en el proceso. Finalmente fue asesinada cuando descansaba tras el baño por un hombre al que había arrebatado sus tierras. Su muerte, nos dice Orderico, fue un gran motivo de júbilo. Su epitafio nos la describe como «Un escudo para su herencia, una torre que guardaba la frontera; querida por algunos vecinos, temida por otros. Murió por la espada, por la noche, sigilosamente, pues todos somos mortales. Rezad por ella». Sin duda no fue su baja posición social la que suscitó su intercesión[7]. Todos estos datos precisan de un análisis y una interpretación cuidadosos, pues, pues en ningún caso dan cuenta de forma meridiana de la posición social de las mujeres como grupo ni como individuos. No obstante, esto hace necesario replantearse la tradicional comprensión de la Inglaterra anterior a 1066 como una especie de edad de oro de las mujeres que se deterioró con la llegada de los normandos.

Esta tradición interpretativa une dos importantes edades de oro, la de las mujeres germánicas de elevada posición y la del yugo normando sobre las libertades anglosajonas. La supuesta edad de oro de las mujeres germánicas de clase alta se remonta a la Roma del siglo I. La idea de las libertades anglosajonas es del siglo XVII. Ambas tradiciones se unieron para formar una pareja ideal en el contexto del teutonismo del siglo XIX. La posición de las mujeres ya había surgido a finales del siglo XVIII y principios del XIX como prueba de progreso de la civilización, como marcador para el cambio y la perio-

———

Customs of England, Essays in Honor of S. E. Thorne, Chapel Hill, 1981, pp. 77-78. Milsom subraya que «el establecimiento de la herencia femenina fue posterior a la carta de coronación de Enrique I». J. C. HOLT, «The Heiress and the alien», *TRHS*, serie 5, XXXV (1985), pp. 11-14, afirma convincentemente que la fecha de esta decisión puede fijarse entre 1130 y 1135. M. CHIBNALL, *Anglo-Normand England*, Oxford, 1986, p. 174 cree que esto tiene más que ver con la preservación de una costumbre tradicional que con un cambio premeditado y el decreto sería la primera aceptación registrada por escrito de la herencia de las hijas. Del mismo modo, es pura especulación afirmar que este cambio era políticamente importante para Enrique I a fin de asegurar que su hija pudiera acceder al trono.

[7] V. CHANDLER, «Intimations of authority on three Anglo-Norman Countesses», *Indiana Social Studies Quarterly* (1978), pp. 5-17; ORDERICO VITAL, *The Ecclesiastical History*, ed. M. Chibnall, especialmente vol. 3, bk 5, Oxford, 1972, pp. 134-138 sobre la muerte y el epitafio.

dización[8]. Así Kemble se ufanaba de que sus admirados antecesores teutónicos, los anglosajones, trataban a sus mujeres mejor que los franceses normandos[9]. Los sajones nunca compraron a sus mujeres del «modo verdaderamente vulgar e intolerable en que lo hicieron esos a quienes los novelistas representan como caballerosos normandos». Al postular la degradación social de las mujeres en el transcurso de esta supuesta coyuntura crítica de la historia inglesa, [Florence] Buckstaff [que escribía en la década de 1890] afirmó explícitamente lo que Kemble dejaba implícito. La posición de las mujeres estaba vinculada a la de idea de 1066 como una fecha crucial, a la imagen de la Inglaterra anglosajona como la tierra de promisión perdida y a un debate formulado en términos legales y constitucionales. De no ser por esa tradición crítica, las mujeres de los siglos XI y XII podían haber sido vistas de forma diferente y el periodo anterior a 1066 no habría sido tratado de forma unitaria ni en lo que toca a las mujeres, ni en ningún otro aspecto de la histora inglesa[10].

La literatura en torno a este tema, ya sea sobre las mujeres germánicas, anglosajonas o anglosajonas y normandas, siempre ha surgido en el contexto de un debate –la historia de las mujeres se ha escrito cuando las «mujeres» y su posición social eran temas de interés[11]–. Aunque esa tradición se ha ido desarrollando a medida que

---

8.27 Así, por ejemplo, FOURIER, «En términos generales se puede afirmar que los avances sociales y los cambios de periodo se producen gracias al aumento de la libertad de las mujeres, del mismo modo que el retroceso social surge de la disminución de la libertad de las mujeres... La ampliación de los derechos de las mujeres es la causa fundamental de todo progreso social». *Théorie des Quatre Mouvements des Destinées Génerales*, París, 1846, en *The Utopian Vision of Charles Fourier*, ed. J. Beecher y R. Bienvenu, Londres, 1972, pp. 195-196.

9.28 [J. M. KEMBLE, *The Saxons in England: A History of the English Commonwealth till the Period of the Norman Conquest*, Londres, 1849], vol. II, p. 97. Sobre la dedicación de Kemble a la erudición germánica y su correspondencia con Jakob Grimm véase R. A. WILEY, «Anglo-Saxon Kemble: the life and works of John Mitchell Kemble, 1805-1857, philologist, historian, archaeologist», *Anglo Saxon Studies in Archaeology and History*, BAR British Ser., LXXII, Oxford, 1979 pp. 165-273.

10.29 Me interesa en particular la cuestión de la «posición social» y la «mujer». También hay que señalar que, dentro de esta tradición, «anglosajón» es un término igualmente controvertido. Se suele mencionar con demasiada alegría a la abadesa Hilda del siglo VII y a las mujeres terratenientes de los siglos X y XI clasificándolas bajo una misma categoría («mujer anglosajona»), algo que hace muy poca justicia a las diferentes circunstancias que las rodearon y que es preciso tener en cuenta para entender cada caso.

11.30 B. A. HANAWALT, «Golden Ages for the history of medieval English women», en S. M. Stuard (ed.), *Women in Medieval History and Historiography*, Filadelfia, 1987, pp. 1-24. Puede encontrarse una historia similar de los estudios acerca de las mujeres en Grecia en M. KATZ, «Ideology and "the Status of Women" in Ancient Greece», *History and Theory* XXXI (1992), pp. 70-97.

...ntaban los datos disponibles[12], las mayores diferencias no residían en las pruebas sino en los criterios utilizados para definir la posición social. Todo el mundo ha convenido en que las mujeres anglosajonas gozaban de una alta posición; lo que se discute es qué se debe entender por «alta posición». De algún modo, todos los estudiosos citados se ocupaban de una «cuestión femenina» en la que el objeto de estudio ya había sido definido como «la mujer»[13]. La formulación explícita del asunto estaba centrada en el cambio que se produjo tras 1066, a menudo se ha eludido de forma insidiosa las cuestiones acerca de la posición social y la mujer. Algunos historiadores fueron conscientes de los problemas que estos términos implicaban. Doris Stenton limitó sus comentarios sobre el deterioro de la posición social a las mujeres de las clases más altas y Eileen Power se preguntó si realmente se podía hablar de «la posición social de las mujeres medievales»[14]. Sus reservas parecen más que razonables.

Cuando se dice que la Inglaterra anglosajona fue una época en la que las mujeres gozaron de una alta situación social, ¿de qué mujeres estamos hablando? ¿Sólo de las nobles? ¿Las hijas nobles, las esposas o las viudas? ¿De una mujer noble en particular en un contexto familiar concreto? ¿Había alguna situación legal común a las hijas, las esposas o a las viudas que pueda amparar esa generalización? Y, si fue así, ¿no deberíamos tener en cuenta la enorme diversidad que permite un marco legal concreto, en la medida en que se encuentra entreverado por distintas situaciones políticas, económicas y familiares?

Si la Inglaterra anglosajona fue un periodo en el que las mujeres gozaron de una elevada posición, ¿cómo debemos caracterizar esa posición? Por lo que toca a su naturaleza, la tradición no se ha puesto de acuerdo en los criterios que se debe utilizar, ni tampoco lo han hecho los historiadores modernos. ¿Deberíamos definirla en función de los derechos sobre la tierra o por el poder que tenía la mujer dentro

---

12.31 Si bien la perspectiva de Doris Stenton [Stenton escribió en los años cincuenta] difiere de la de Kemble, en buena medida, esto es a causa de las nuevas informaciones acerca de la historia legal y social que surgieron en los años que los separan. Las pruebas en las que muchas de estas afirmaciones se han basado, en particular a partir de Kemble, requieren una consideración cuidadosa, no un rechazo general.

13.32 Sobre la cuestión de si puede o debe haber una historia de las mujeres véase D. RILEY, *Am I That Name, Feminism and the Category of «Women» in History*, Londrés, 1988, H. BLOCK, *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love* (Chicago, 1991, Introducción.

14.33 [D. M. STENTON, *The English Woman in History*, Londres, 1956, p. 348] y las observaciones iniciales de Eileen POWER en «The position of women», en G. C. Crump y E. F. Jacob (eds.), *The Legacy of the Middle Ages*, Oxford, 1926, p. 401, reeditado en M. M. Postan (ed.) *Medieval Women*, Cambridge, 1975.

de la familia[15]? Puesto que no es necesario que las diferentes categorías coincidan, estos enfoques no tienen por qué excluirse mutuament[16]. Quizás no sea posible establecer un conjunto consensuado de criterios en la medida en que la «posición social de las mujeres» es un asunto político vivo. Pero, ¿podemos proceder amontonando todos esos criterios intrínsecamente discutibles? En realidad, muy pocos representan modelos transparentes de la posición social. Cuando Marjorie Chibnall afirma que las mujeres normandas y anglonormandas eran «eficaces y poderosas en virtud de su posición dentro de la familia», no tiene en mente la idea de una esfera familiar escindida que la ideología de Kemble presupone. Para Chibnall, entre otros, fue precisamente la ausencia de una distinción neta entre la esfera pública y la privada la que permitió, si no exigió, que mujeres como Mabel de Bellême fueran al mismo tiempo madres de nueve hijos y protectoras activas de su herencia[17]. No debemos limitarnos a preguntar si 1066 constituyó un punto de inflexión, sino si las mujeres constituían un grupo y cómo debe medirse su posición social.

Desde Buckstaff buena parte del debate se ha centrado en la posesión de tierra y en cuestiones legales, los viejos términos del debate en torno a 1066. Aunque algunos han seguido hablando de «las mujeres», en realidad el tema central ha sido la posición social de las mujeres nobles como terratenientes. Las similitudes sociales, económicas, legales y políticas de estas personas han justificado ciertas generalizaciones. Sin embargo, cabe cuestionarse si el marco legal y político de este grupo cambió drásticamente a partir de 1066, si se puede generalizar

[15.34] Stenton, por ejemplo, los valora en función de la propiedad de la tierra y los derechos legales. Marjorie CHIBNALL, «Women in Orderic [Vitalis», *Haskins Society Journal* II (1990)] p. 120 y n., ha criticado recientemente este punto de vista porque no permite tener en cuenta la posición dentro de la familia.

[16.35] En relación a los problemas para evaluar el *status* de las mujeres véase H. MOORE, *Feminism and Anthropology*, Cambridge, 1988, cap. 2; S. C. ROGERS, «Woman's place: a critical review of anthropological theory», *Comparative Studies in Society and History* XX (1978) pp. 122-62; C. MEYERS, *Discovering Eve, Ancient Israelite Women in Context* (Oxford, 1988), pp. 33-37; P. REEVES SANDAY, *Female Power and Males Dominance, on the Origins of Sexual Inequality*, Cambridge, 1981, pp. 114, 120-121, 163, etc.

[17.36] Chibnall, [«Women in Orderic Vitalis», cit., p. 120]. Para Kemble la familia era el mundo privado al que pertenecían las mujeres. Otros puntos de vista más recientes, como, por ejemplo, J. MCNAMARA y S. WEMPLE, «The power of women through the family in medieval Europe», en M. Hartmann y L. W. Banner (eds.), *Clio's Consciousness Raised*, Nueva York, 1974 o P. STAFFORD, «Sons and mothers, family politics in the early middle ages», en D. Baker (ed.), *Medieval Women*, Oxford, 1978, pp. 79-100, se enfrentan abierta o implícitamente a la idea de hacer una clara distinción entre lo público y lo privado en la Alta Edad Media. Para una discusión específica de este tema véase J. NELSON, «Review Article, The problematics in the private», *Social History* XV (1990), pp. 355-364.

posición de grupo y si sus posesiones de tierra pueden traducirse de un modo simple en su posición social.

Durante los últimos veinte años la obra del profesor Holt ha demostrado brillantemente cómo en el periodo anglonormando se produjo un diálogo entre el poder de la realeza, la herencia nobiliaria, la organización familiar y la política[18]. Holt considera que a partir de 1066 o, más exactamente, de 1087, se dio una situación en la que resultaba posible desafiar la herencia nobiliaria, de hecho, comenzó a producirse una importante interferencia del poder real en dicha herencia sobre la base de reclamaciones lejanas y bastante discutibles pero, sobre todo, del incentivo político que suponía para el rey intervenir; al mismo tiempo, sin embargo, se trataba de una situación en la que los medios para resistir a tal intervención estaban disponibles. Todo esto deja a la herencia nobiliaria en un estado de fluidez y flexibilidad que no finalizará hasta después de 1154. La Carta Magna y la carta de la coronación de Enrique I fueron importantes manifestaciones de este diálogo, la guerra civil de mediados de siglo su expresión violenta. Las consecuncias de todo esto para las mujeres nobles fueron variadas. Tanto las familias como el rey trataban de controlar su herencia y su matrimonio. Pero, en el espacio entre ambos, algunas mujeres fueron capaces de actuar con independencia. Holt y Doris Stenton han considerado que tanto las cláusulas siete y ocho de la Carta Magna, como los ofrecimientos que, ya antes, una viuda había hecho al rey para poder elegir su destino, fueron pasos hacia la emancipación legal de las mujeres inglesas[19]. Este diálogo es anterior a 1066; la intervención real comenzó muy pronto, a finales del siglo IX; la disputa sobre la sucesión y la invasión extranjera había permitido la resistencia de los nobles y se habían producido intentos de alcanzar acuerdos sobre este asunto entre el rey y otros grupos[20]. ¿Cuáles fueron las consecuencias para las mujeres?

18.37 J. C. HOLT, «Feudal society and the family, I to IV», *TRHS*, ser. 5, 32-35 (1982-1985); su «Politics and property in early medieval England», *PP* LVII (1972), pp. 3-52, y *Magna Carta*, Cambridge, 1965.

19.38 Holt, *Magna Carta*, cit., p. 46 consideró que los ofrecimientos a través de los cuales las viudas obtuvieron cierta libertad de elección en el matrimonio eran «uno de las primeras grandes etapas en la emancipación de la mujer» aunque como J. S. Loengard subrayó, esto dependía en gran parte de la magnitud del ofrecimiento, «"Of the gift of her husband": English dower and its consequences in the year 1200», en J. Kirshner y S. Wemple (eds.), *Women of the Medieval World*, Oxford, 1985, p. 235n. Doris Stenton, *The English Woman in History*, cit., p. 51 saludó la cláusula 8 de la Carta Magna como un «primer intento de emancipación de las mujeres inglesas de la subordinación legal que produjo la conquista normanda».

20.39 P. STAFFORD, «The Laws of Cnut and the history of the Anglo-Saxon royal promises», P. Clemoes *et al.* (eds.) *Anglo-Saxon England*, X (1981), pp. 173-190 y *Unification and Conquest, a Political and Social History of England in the Tenth and Eleventh Centuries* (1989), especialmente los caps. 2, 8, 9 y 10.

Hay pruebas que sugieren que el rey ya interfería en los matrimonios entre nobles antes de 1066. La ley de Canuto prohibía el casamiento de las viudas y exigía el consentimiento de las mujeres para casarse; esto implica que al menos algunas hijas y viudas eran casadas sin su consentimiento[21]. En la declaración de Canuto aparece una sección que trata de los abusos de poder del rey y, por extensión, de los demás señores[22]. Los ejemplos concretos refuerzan la idea de que Canuto se hacía cargo aquí de la habitual intervención real en el matrimonio nobiliario.

A mediados del siglo X, Ælfgar, *ealdorman* [virrey] de Essex, dejó como herederas a sus dos hijas. Omito deliberadamente afirmar que no tenía hijos; no lo sabemos. Se han conservado los testamentos del propio Ælfgar y de las dos mujeres implicadas[23]. La hija mayor, Æthelflæd, se casó primero con el rey, Edmund, y después con un *ealdorman* de las *Midlands* del sur; la menor, Ælfflæd, se casó con el sustituto de Ælfgar como *ealdorman* de Essex, Byrhtnoth, un recién llegado enviado a Essex por el rey. El testamento de Ælfgar designaba a sus hijas como herederas principales, pero también vinculó sus herencias a sus nietos y, en el caso de que faltase un heredero, dispuso que revirtieran en la Iglesia ¿Tuvo Byrhtnoth la buena fortuna de enamorarse de una de las mujeres más ricas de Essex o hubo una componenda para que la hija del *ealdorman* se casara con su sucesor[24]? ¿Presionó el propio rey para que así sucediera?, ¿impuso la corona al padre que dotara a sus dos hijas tan generosamente? ¿Podemos descartar que se eligiera a estas mujeres como herederas con la vista puesta en estos importantes matrimonios? La dificultad de reconstruir al completo las circunstancias que rodean los documentos del siglo X

21.40 II Canuto 73 y 74, en F. LIEBERMANN, *Die Gesetze der Angelsachsen*, Halle, 1903-1916, vol. I, y con traducción en A. J. ROBERTSON (ed.), *The Laws of the Kings of England from Edmund to Henry I*, Cambridge, 1925.

22.41 En «The Laws of Cnut» he expuesto las razones para considerar que las leyes de Canuto son, si no una carta de coronación, sí al menos la expresión de un acuerdo político entre el rey los nobles.

23.42 D. WHITELOCK, *Anglo-Saxon Wills*, Cambridge, 1930, núms. 2, 14, 15.

24.43 Las listas de testigos indican una ruptura entre Ælfgar y Byrhtnoth, pero esto no invalida la idea de un matrimonio concertado políticamente. El rey pudo haber hecho planes para las hijas de Ælfgar, incluyendo su propio matrimonio con una de ellas, cuando su padre era *ealdorman* y sus planes podían haber incluido la futura sucesión de la *ealdormanry*. La desaparición de Ælfgar de la lista de testigos no es necesariamente un argumento a favor de su muerte, si hubo un *ealdorman* cuyo mandato desplazó el de Ælfgar y Byrhtnoth, el nombramiento de un nuevo hombre y su matrimonio con un mujer cuya posesión de tierras ha sido confirmada puede ser indicativo de nuevas intervenciones del rey en Essex. No debemos considerar los testamentos del siglo XI como un simple acuerdo o un legado posobituario, sino como la confirmación de una serie de regalos y nombramientos, algunos realizados *inter vivos*, entre los que se encontraba la dote.

[Puede] que todo esto no sean más que hipótesis. Pero sería imprudente afirmar que los normandos introdujeron en Inglaterra la práctica, por parte del rey o de cualquier otro, de manipular la herencia o los matrimonios de las mujeres nobles[25]. En efecto, ya antes de la invasión [to]maba una de las grandes estructuras de la historia social medieval: la interacción entre señor, familia y herencia.

Algunas familias nobles ya habían reaccionado y trataban de dejar bien atada su futura herencia, viendo a las mujeres como vehículos de transmisión de la tierra antes que como herederas. Ælfgar aseguró a través de sus hijas que sus tierras pasaran a sus nietos y, en ausencia de estos, a la Iglesia. Ælfgar transmitía su herencia a través de la línea directa femenina a expensas de posibles herederos varones colaterales para intentar asegurar la siguiente etapa de esa sucesión directa[26]. Si actuaba así era presionado por la posibilidad de alguna clase de intervención externa, temeroso quizás de futuras interferencias en detrimento de sus herederos directos. Pero al mismo tiempo utilizaba la protección que le confería ese poder externo, el rey, para asegurar las restricciones que había impuesto a su herencia. Los historiadores posteriores a 1066 pueden referirse a este tipo de fenómenos como si se tratara de un giro hacia la primogenitura patrilineal y de la reducción de la familia heredera a los legatarios directos de cada generación.

Ælfgar estableció todo esto en su testamento con la aprobación del rey. El diálogo entre la herencia nobiliaria y el poder real ya había producido acuerdos concretos y, hacia 1066, acuerdos colectivos.

25.44 Dos casos aparecen recogidos en el *Chronicon Abbatiae Rameseiensis*, ed. W. D. Macray, *Rolls Series* (1886), p. 49, primero cuando el arzobispo Oda recibió tierras a cambio de solicitar a Eadred que Edwyn pudiera casarse con la hija de Ulf y, después, en la p. 135, cuando un seguidor de Canuto recibe permiso del rey para casarse con una viuda inglesa. Puede verse otro probable caso en A. WILLIAMS, «The King's nephew: the family and career of Ralph, earl of Hereford», en C. Harper Bill, C. Holdsworth y J. Nelson (eds.) *Studies in Medieval History Presented to R. Allen Brown*, Woodbridge, 1989, pp. 327-343. Williams considera que la fortuna inglesa de Ralph surgió a raíz de un ventajoso amaño matrimonial y vincula a su esposa Gytha con una familia en la que había miembros varones y, por tanto, potenciales herederos. J. NELSON, «Commentary on the papers of J. Verdon, S. F. Wemple and M. Parisse», en W. Affeldt (ed.), *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen*, Sigmaringen, 1990, p. 332, sugiere que tal vez Alfred ya interfería en la suerte de las mujeres nobles, por ejemplo, haciendo que ingresaran en conventos.

26.45 Cfr. uno de los primeros testamentos, el del *ealdorman* Alfred a finales del siglo IX, en F. HARMER (ed.), *Select English Historical Documents of the Ninth and Tenth Centuries*, Cambridge, 1914, núm. 10, donde aparece un intento similar de otorgar tierra a una heredera directa, aunque se tenía en cuanto la posibilidad de que parientes lejanos recuperaran la tierra en caso de que ella no proporcionara un heredero. Este caso está enturbiado por la existencia de un hijo de quien se decía que era ilegítimo.

La prehistoria de la Carta Magna no sólo incluiría la carta de coronación de Enrique I posterior a 1066 sino también, antes de esa fecha, las leyes de Canuto, los acuerdos específicos registrados en el *Domesday* sobre costumbres condales y municipales que derivan en parte o en su totalidad de la situación anterior a la conquista[27] y, cabe suponer, que los testamentos del siglo X. Esta serie de acuerdos entre ciertos nobles y el rey, entre la nobleza como colectivo, el condado, la ciudad y los reyes ingleses, marcó una compleja evolución de la herencia hacia una definición más precisa para hacer frente a la interferencia real.

En el caso de los acuerdos colectivos se consideró en términos generales a «las mujeres» o, al menos, a ciertos grupos de mujeres: las viudas y las solteras en las leyes de Canuto; las viudas en la carta de coronación de Enrique I[28]; las hijas de familias sin herederos varones directos en el *statum decretum* de mediados del siglo XII.

Pero si dejamos los acuerdos colectivos para volver a las intervenciones concretas del rey, tanto antes como después de 1066, aparece un universo más complejo del que las mujeres en parte se beneficiaron y en parte salieron perjudicadas. El rey intervino para asegurar el resultado exitoso de la disputa de la viuda Æthelgifu sobre la dote en el siglo X, eso sí, a cierto precio[29]. Y fue un precio aún más alto el que pagó la condesa Lucy para que Enrique I le permitiera administrar sus propias tierras a finales de la década de 1120[30]. El Rey garantizó muchos de los testamentos de las mujeres de los siglos X y XI a cambio de ciertos pagos[31]. No obstante, la implicación del rey en las disputas acerca de la herencia y la tierra operó de forma distinta en cada caso. Mientras que algunas mujeres se beneficiaron de la protección de sus testamentos o de la intervención en su nom-

---

27.46 Stafford, «The Laws of Cnut», cit., S. REYNOLDS, «Towns in Domesday», en J. C. Holt, *Domesday Studies*, Woodbridge, 1987, pp. 295-309; y P. STAFFORD, *Unification and Conquest* [: *a Political and Social History of England in the Tenth and Eleventh Centuries*, Londres,] 1989, el capítulo «Ruling the kingdom» [«Gobierno del reino»], y pp. 213, 159-161.

28.47 Carta de coronación de Enrique I, caps. 3 y 4, *Stubbs Select Charters*, Oxford, 91913, p. 118.

29.48 D. WHITELOCK (ed.), *Will of Æthelgifu*, Roxburgh Club, Oxford, 1968.

30.49 J. HUNTER (ed.), *Magnum Rotulum Scaccarii vel magnum rotulum pipae de anno tricesimo primo regni Henrici Primi*, Londres, 1833, p. 110.

31.50 Merecería la pena investigar las similitudes entre estos pagos y los ofrecimientos de dote posteriores a 1066. Algunas testadoras ofrecieron el *heriot* [un tipo de derechos de herencia], que era el pago que habitualmente hacían los hombres, pero la mayoría ofrecieron una combinación de tierra y efectivo al rey y, en ocasiones, a la reina. La importancia de la reina en la posesión de tierras por parte de las mujeres nobles en el siglo X y la relevancia del *heriot* en la definición del género son temas a los que espero volver en otro momento.

… en la disputa por las tierras, otras salieron perdiendo. En la década de 990, Æthelred II rechazó aceptar el *heriot* o pago de muerte que le debió una viuda noble a cambio de controlar parte o todas las tierras de su marido[32]. Su marido fue acusado de traición. No tenemos noticias de la veracidad de la acusación, si bien resulta sospechoso que la persecución del caso se demorara hasta que la viuda inició sus maniobras. La mujer se vio obligada a buscar un defensor, el arzobispo de Canterbury, y a pagarle este apoyo con sus tierras. Esta viuda noble era vulnerable a la intervención del rey y tenía que renunciar a parte de sus tierras para lograr un protector poderoso.

Ninguno de estos ejemplos permite decantarse de forma simple respecto de la posición alta o baja de la mujeres, antes o después de 1066. En el conjunto de acuerdos colectivos se muestra una definición de ciertos grupos de mujeres, como las herederas o las viudas, de forma que al menos se puede hablar legítimamente de «las mujeres nobles» en términos generales. Los acuerdos comenzaron antes de 1066 y lo que motivó que se definiera los grupos de mujeres fue el debate sobre la herencia y las mujeres como sus portadoras –suscitado en buena medida por la intervención real– que se dilató a lo largo de los siglos X al XII. No obstante, los casos concretos dan cuenta de la dificultad de generalizar el impacto incluso de un factor concreto (en este caso la intervención en la herencia) dentro de un grupo social específico (las viudas nobles). Los acuerdos colectivos nos permiten hablar de los «derechos» de las viudas o de las herederas, aunque no sin las reservas que deben acompañar a este tipo de terminología cuando se emplea en un periodo anterior a su expresión legal. A ambos lados de la frontera que representa el año 1066 nos encontramos con una situación legal flexible en la que la corona intervenía y que tenía diversas consecuencias para las mujeres nobles[33]. Si fuera preciso buscar un punto de corte (lo cual es bastante discutible), este podría ser la restricción de la flexibilidad de la herencia que se produjo a finales del siglo XII por medio de los tribunales regionales [*assizes*] de la propiedad y los intentos de normalización legal[34].

32.51 Whitelock, *Wills*, cit., núm. 16.2. No está claro si la viuda de Ætheric pretendía toda su tierra o meramente su dote. Como consecuencia tuvo que dar su *morgengabe* a la iglesia de Canterbury, pudiera ser que fuera esto y su dote lo que la preocupaba por encima de todo.

33.52 [Véase Stafford. «Women and the Norman Conquest», cit.,] n. 75 para un análisis más profundo del marco legal.

34.53 S. F. C. MILSOM, «Inheritance by women in the twelfth and thirteenth centuries», en M. S. Arnold *et al.* (eds.), *On the Laws and Customs of England*, Chapel Hill, 1981, pp. 60-89, y *The Legal Framework of English Feudalism*, Cambridge, 1976.

Al establecer las relaciones concretas que mantuvieron las mujeres nobles con la corona también sale a la luz la importancia de las circunstancias familiares a la hora de comprender sus vidas. La escasez de datos acerca del periodo anterior a 1066 hace casi imposible reconstruir las historias familiares. Sin embargo, cuando se logra restablecer los hechos, queda patente su importancia en la interpretación de los acontecimientos de la época. Mi análisis de la familia de Ælfgar de Essex era meramente especulativo; irónicamente el propio año 1066, fecha de la conquista extranjera, posibilita el examen de las circunstancias familiares concretas al completo. La conquista normanda tuvo un efecto dramático en la producción y supervivencia de documentos. Las nobles inglesas a las que podemos estudiar con más claridad son las que vivieron poco antes, poco después y en el meollo mismo de estos grandes acontecimientos.

El *Domesday Book* muestra hasta que punto el enriquecimiento de las mujeres corrió parejo con la prosperidad general de sus familias; las viudas de los condes Harold y Godwine destacan por encima de los demás. Tanto el *Domesday* como todas las crónicas revelan hasta qué punto las mujeres determinaron la suerte de sus familias. Gytha, viuda de Godwine y madre de Harold, fue rápidamente desposeída –quizás por ser la madre de Harold o tal vez por apoyar a sus nietos que se habían rebelado. Por el contrario, la viuda del conde Leofric parece haber conservado parte de sus tierras durante más tiempo, como reflejo de la estrella política de sus hijos y nietos[35]. Incluso las mujeres pertenecientes a un mismo grupo social se encuentran divididas en virtud de las diferentes fortunas de las familias de las que forman parte.

Las mujeres también tenían distintos caracteres individuales, no eran la mera expresión de su papel dentro de la familia. No se conservan datos del siglo XI que permitan valorar de forma certera las acciones individuales, pero las fuentes posteriores a 1066 permiten algunos atisbos muy sugerentes. Gytha, viuda de Godwine y madre de Harold, se labró una importante carrera política. Buscó el cuerpo de su hijo muerto, apoyó a sus nietos, estuvo implicada en su rebelión y después marchó al exilio en Flandes, refugio tradicional de los descontentos ingleses en el siglo XI; a partir de entonces parece haber mantenido contactos con otros enemigos de Guillermo en Escandinavia[36]. Sus acciones fueron características de una madre, de una viuda

---

[35.54] P. STAFFORD, «Women in Domesday», *Medieval Women in Southern England*, Reading Medieval Studies, XV, Reading, 1989, pp. 75-94.

[36.55] Toda la información sobre Gytha se conserva en distintas referencias de los volúmenes I a IV de E. A. FREEMAN, *The History of the Norman Conquest of England, its Causes and Results*, Oxford, 1870-1879.

de una noble inglesa del siglo XI; de la madre de Harold, la viuda de Godwine y una noble escandinava; de una mujer independiente en un momento crítico de la historia del siglo XI. Su carrera pone de relieve los roles familiares que determinaban y permitían la actividad de las mujeres, estos papeles sociales permanecieron constantes durante un largo periodo histórico que va más allá de 1066[37]. Su caso muestra esos roles dentro de un contexto familiar y político específico y sugiere vigorosamente que una mujer activa podía encontrar, modificar y desarrollar las oportunidades que su rol y el contexto en el que vivía le ofrecían. No obstante, el caso de la vida de Gytha no prueba la posición particularmente alta de las mujeres nobles de la [illegible] Inglaterra. Ni siquiera se puede generalizar su caso como el de las «nobles anglosajonas», por lo que referirse a ella sólo como «anglosajona» es violentar la comprensión histórica.

Tanto antes como después de 1066 las mujeres de la nobleza reclamaron las tierras que les pertenecían como herederas y, a menudo, como viudas. No es sencillo pasar de esta afirmación a una valoración de su posición social. La situación de las herederas es un buen ejemplo de esta dificultad. La tendencia a la primogenitura patrilineal y la reducción de la familia legataria a los herederos directos produce herederas. Hay una proporción constante de rupturas en la línea masculina directa; de este modo, en la medida en que se restringían las aspiraciones de los varones colaterales, se incrementaba la probabilidad de que hubiera herederas femeninas[38]. El derecho de la emperatriz Matilde de acceder al trono inglés constituye el ejemplo más obvio. Fue la consecuencia del deseo de eliminar herederos colaterales, en este caso los sobrinos de Enrique I, acompañado de la muerte accidental de su único hermano legítimo en el desastre de la *Blanca Nave*.

¿Acaso la tierra que una heredera poseía la convertía en una mujer de alta posición? Cuanta más tierras poseía una mujer, más probable era que fuera manipulada por parientes varones o nobles[39]. Este punto parece evidente en lo que toca a las patéticas herederas de la

37.56 P. Stafford, «Sons And Mothers», cit., y *Queens, Concubines and Dowagers. the King's Wife in the Early Middle Ages*, Londres, 1983. Hay importantes similitudes entre las funciones que los papeles de esposa, viuda y madre atribuyen a las mujeres a lo largo de toda la Edad Media, como demuestra la creciente literatura sobre las mujeres nobles o de la realeza, por ejemplo, J. Ward, *English Noblewomen in the Later Middle Ages*, Londres, 1992; M. K. Jones y M. G. Underwood, *The King's Mother, Lady Margaret Beaufort, Countess of Richmond and Derby*, Cambridge, 1992.

38.57 J. Martindale, «Succession and politics in the Romance-speaking world, c. 1000-1140», en M. Jones y M. Vale (eds.), *England and her Neighbours, 1066-1453*, artículos en honor de Pierre Chaplais, Londres, 1989, pp. 19-41.

39.58 J. Nelson, «Commentary on the papers of J. Verdon, S. F. Wemple and M. Parisse», en Affeldt (ed.), *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter*, cit., p. 331,

Edad Media *[High Middle Ages]* que pasaban de mano en mano y de cama en cama como meros instrumentos de la política masculina ¿Qué razón hay para suponer que ocurría algo diferente con las herederas anteriores a 1066? En efecto, el caso de las hijas de Ælfgar sugiere ciertas similitudes. Antes y después de 1066 las mujeres tenían derechos sobre las tierras que podían hacerlas vulnerables y manipulables pues, en efecto, sus reclamaciones podían ser desafiadas o invalidadas. Si bien la emperatriz Matilde fue la más importante heredera inglesa del siglo XII, no logró obtener su herencia: su primo Esteban fue coronado rey. La primogenitura directa se encontraba muy lejos de salir triunfante frente a las aspiraciones colaterales cuando el heredero directo era una mujer tanto antes como después de 1066. En torno al año 1000 el gran noble de las *Midlands*, Wulfric Spott, ignoró a su hermana y dejó la mayor parte de su tierra a su hermano, a sus sobrinos y a la abadía de Burton; un dato curioso si se tiene en cuenta el elevado papel que se supone ocupaba la mujer anglosajona. Sería fácil ver a la heredera como a una víctima y no como una mujer de alta posición social.

Pero eso sería demasiado simple, tal vez Æthelflaed y Ælfflaed fueran herederas manipuladas en su juventud, sin embargo, en tanto que viudas, sus testamentos muestran cierta libertad de acción sobre su herencia. El fracaso de Matilde a la hora de asegurarse la corona no hace justicia al impacto que tuvo en su vida su aspiración al trono. Esa aspiración legitimó y permitió una extensa actividad política e incluso militar. Afectó a su relación con sus hijos e incluso con su marido Geoffrey[40]. Es imposible generalizar a la hora de estudiar a todas las herederas a partir del caso de Matilde o Æthelflaed; precisamente es este tipo de generalización el que antes criticaba. Sin embargo, si se pretende hacer una evaluación de la posición social de las herederas habrá que hacer referencia tanto a las oportunidades de las que dispusieron como a las manipulaciones que sufrieron[41].

Estas mujeres lograron materializar algunas de las oportunidades de las que disponía la heredera como esposa y madre o como viuda.

---

afirma que los derechos de propiedad de las mujeres ya las hacía manipulables en la Francia del siglo IX.

40.59 Sus aspiraciones y la negociación puede haber contribuido tanto a las desavenencias como a la reconciliación con Geoffrey: véase CHIBNALL, *The Empress Matilda*, cit., pp. 55-62. Algunos cronistas angevinos subrayan que ella prometió poder a Geoffrey; su acción conjunta en el continente se examina en *ibid.*, pp. 62-72. Enrique II y sus otros hijos se criaron en su casa, a menudo en sus tierras de Normandía. Las relaciones entre madre e hijos se analiza en *ibid.*, especialmente p. 143-63.

41.60 Incluyendo las ventajas que obtuvieron de un mayor grado de compromiso masculino con el matrimonio con una heredera y de una relación más intensa entre marido y esposa, J. GILLINGHAM, «Love, Marriage and politics in the twelfth century», *Forum for Modern Language Studies* XXV (1989), pp. 292-303.

tanto la procedencia de la tierra como los derechos sobre ella afectaban a la dinámica de poder dentro de las familias y, por tanto, incrementaban la importancia de la legitimidad, lo cual, a su vez, era una consecuencia de la creciente importancia de la descendencia lineal directa. La mujer que proporciona esa descendencia, la esposa, la legítima portadora de herederos, adquiere una nueva prominencia. El movimiento de reforma eclesiástica que insistía en el matrimonio legítimo cristiano contribuyó a reforzar esta situación. En las cartas privadas de la Inglaterra posterior a 1066 el consentimiento de las mujeres para las donaciones es un lugar común y también era habitual que participasen en las donaciones conjuntas. Tanto el consentimiento como la participación tenían la función de proteger sus derechos al *dower*, a la dote o a su propia herencia. El papel de la mujer también define el círculo restringido de familia con derecho a herencia en el que la esposa y la madre constituyen una figura clave. Las estructuras de herencia que producían algunas mujeres como legatarias mientras que excluían a otras hijas hizo que las esposas cobrasen mayor importancia[42]. ¿Se puede considerar que determinadas formas de herencia o incluso la propiedad de tierra por parte de las mujeres son indicadores exactos de la posición de las mujeres, cuando las consecuencias de la propiedad y la herencia pueden ser ambiguas y variadas, no sólo para las diferentes mujeres, sino en diferentes etapas de la vida de una misma mujer?

[...]

Hay muchos [argumentos] para abandonar la idea de que 1066 constituye una fecha crucial en la historia de las mujeres inglesas, así como para renunciar a la idea de una Edad de Oro anglosajona. Ambas ideas tienen más que ver con los intereses de los historiadores de antaño que con el mundo real del siglo XI. Son nociones que amenazan con oscurecer las continuidades de la Alta Edad Media inglesa, que tratan a la mujer de una manera demasiado general y no tienen en cuenta los problemas que existen a la hora de medir la posición social. Incluso en sus formas más sofisticadas se han desviado enormemente de la forma en que las mujeres vivieron el año 1066 y del debate genéricamente marcado que mantuvieron sus contemporáneos inmediatos. Un marco más amplio debería tener en cuenta las continuidades, si bien ha de ser lo suficientemente flexible como para permitir distintas interpretaciones en lo que toca a las vidas de las mujeres concretas. Un contexto de este tipo, en el que se renuncie a los prejuicios acerca de edades de oro o declives, bien puede posibilitar el descubrimiento de los cambios acaecidos entre los siglos X y XI.

---

[42] [61] Las consecuencias para otro grupo de mujeres, las concubinas, eran bastante diferentes.

Hay que estudiar cuidadosamente las pruebas que existen de antes y después de 1066 para entender el poder y las limitaciones que tenían las mujeres, tanto en el siglo XII como en siglo X. Sin duda el poder de las mujeres en el siglo X –al igual que en el siglo XII– se muestra mucho más complejo cuando se considera en su contexto, sin embargo, esa misma complejidad puede aclarar qué es lo que proporciona poder a las mujeres y cómo y cuándo son capaces de ejercerlo. La historia de las mujeres es ya demasiado sofisticada como para caer en «edades doradas» o incluso en narraciones simples acerca de avances y declives. Es hora de devolverles sus vidas a las mujeres de los siglos X, XI y XII.

15

LA «MADRE CRUEL»: MATERNIDAD, VIUDEZ Y DOTE EN LA FLORENCIA DE LOS SIGLOS XIV Y XV*

Christiane Klapisch-Zuber

En Florencia, los hombre *eran* y *hacían* las «casas». La palabra *casa*** designaba, en los siglos XIV y XV, la casa material, el alojamiento de una unidad doméstica y en este sentido se utiliza el término en muchos documentos de índole fiscal, legal o privada. Pero también significaba un grupo de parentesco agnaticio. La *casa*, en este sentido, designa a todos los antecesores y miembros vivos de un linaje, a todos aquellos por cuyas venas corre la misma sangre, que comparten un mismo nombre y reivindican un antepasado común –un héroe epónimo cuya identidad ha heredado el grupo[1].

Las «casas» estaban compuestas por hombres. Los hombres determinaban el parentesco y la ramificación masculina de las genealogías que realizaron los contemporáneos demuestra la poca importancia que se daba, tras una o dos generaciones, al parentesco que descendía de las mujeres. Las propiedades también pasaban de una generación a otra a través de los hombres. Entre los bienes que los hombres transmitían celosamente, alejando todo lo que podían a las mujeres de su propiedad, se encontraba la casa material, que ellos también «hacían» en el sentido de que la construían, la ampliaban y

---

* Publicado originalmente como «Maternité, veuvage et dot à Florence», *Annales ESC* 38, 5 (1983), pp. 1097-1109. Una primera versión de este artículo se presentó en el coloquio que organizó Georges Duby en Sénanque, en julio de 1981, sobre el tema «Maisons et sociétés domestiques au Moyen Age»; más adelante se revisó para el taller «La femme seule», que tuvo lugar entre 1980 y 1982 en el Centre de Recherches Historiques.

** En italiano en el original [N. de los T.].

1 D. HERLIHY y C. KLAPISCH-ZUBER, *Les Toscans et leurs familles* [: *Une étude du catasto florentin de 1427*, París, 1978], pp. 532.

la llenaban de niños que llevaban su nombre. La Florencia del Renacimiento temprano, la Florencia de los grandes comerciantes y los primeros humanistas, no era una ciudad tiernamente femenina. Las estructuras familiares y la ordenación de la vida económica, legal y política seguían bajo el control de varones juiciosos, bastiones de la solidaridad, y los valores familiares se inspiraban en un ideal rigurosamente masculino[2].

En estas *case*, tanto en el sentido físico como simbólico, las mujeres eran huéspedes pasajeros. A ojos de sus contemporáneos, sus movimientos en relación a las *case* determinaban su personalidad social más auténticamente que el linaje al que pertenecían. Por medio de sus «entradas» y «salidas» físicas de la «casa» *[house]* sus familias de origen o de alianza evaluaban la contribución de las mujeres a la grandeza de la *casa*[3]. El matrimonio sacaba a una mujer de su casa paterna y de su linaje, mientras que la viudedad a menudo le permitía retornar a ellos, estas incesantes idas y venidas de esposas entre *case* concluían en una auténtica indeterminación en las formas en que se las designaba: dado que era preciso hacer referencia a un hombre, se hablaba de una mujer por su relación con su padre o con su marido, incluso cuando estos habían muerto[4]. Está claro que la mera mención del linaje del que descendía una mujer o en el que había ingresado al casarse, la ubicaba con mucha más claridad que el lugar donde ella vivía en aquel momento. Las mujeres, por tanto, no eran elementos permanentes en el linaje. Su recuerdo era breve. Era fácil que una mujer importante, una benefactora para su familia, por ejemplo, fuera conocida por su propio nombre y suscitase la atención de la gente; no obstante el cronista familiar o el genealogista *amateur* se sentiría obligado a explicar *por qué*, pues este proceso no casaba con su concepción del parentesco. Así, Paolo Sassetti, al anotar en su diario la muerte de una pariente en 1371, escribe, «Hay que hacerle una mención especial, ya que la queríamos como se quiere a una madre y, por todas sus obras, era una de las mujeres más apreciadas que han salido de nuestra casa»[5]. En la medida en que se trataba de alguien

---

[2] Véase R. C. TREXLER, *Public Life in Renaissance Florence*, Nueva York, Academic Press, 1980.

[3] Así, varias tablas realizadas por los genealogistas del los siglos XV y XVI clasifican a las mujeres bajo los epígrafes *uscite* [salidas] y *entrate* [entradas] según el linaje.

[4] [Christiane KLAPISCH-ZUBER, «The Name "Remade": The Transmission of Given Names in Florence in the Fourteenth and Fifteenth Centuries», en su *Women, Family and Ritual in Renaissance Italy*, traducción de Lydia Cochrane, Chicago, 1985, cap. 13.]

[5] Archivio di Stato, Florencia (en adelante abreviado ASF), *Strozziane*, 2.ª ser., 4, Ricordanze di Paolo Sassetti (1365-1400), fol. 34 (11 de febrero de 1371). Las fechas están dadas según la forma moderna.

que había «entrado» y «salido» de la casa, esta «madre» excepcional debía haber destacado por su fidelidad a la familia en la que había nacido. También merecían «mención especial», aunque para marcarlas con el estigma de la desaprobación, las mujeres que usurpaban una herencia y persuadían a un marido en su lecho de muerte para que dejase heredase a su propia familia[6]. Con mayor frecuencia, los cronistas de la familia conservan la memoria de una alianza con cierto linaje pero olvidan, tan sólo unas pocas generaciones después del matrimonio, el nombre de pila de la mujer gracias a la cual se logró la alianza.

Así pues, la determinación de la identidad de una mujer dependía de sus movimientos en torno a las «casas» de los hombres. En consecuencia, las clases altas florentinas consideraban tan intolerable que las mujeres permanecieran en su casa de nacimiento como que vivieran independientemente. Los matrimonios «honorables» regulaban las entradas y salidas de las mujeres y la situación normal, el estado que garantizaba el honor de las mujeres y de las «casas», no podía ser otro que el estado de matrimonio. Una mujer sola resultaba sospechosa. Se consideraba que una mujer soltera era incapaz de vivir sola o sin protección masculina sin caer en el pecado[7]. Aunque llevara una vida solitaria y venerable[8], aunque se retirara a una habitación en el piso superior de la casa paterna[9], el mero hecho de su celibato ponía en peligro el honor de la familia. El convento era la única salida, si bien terribles dudas sobre la seguridad del claustro continuaban atormentando a sus padres[10]. Por tanto,

---

[6] *Ibid.*, fol. 68v (24 de septiembre de 1383); ASF, *Strozz.*, 2.ª ser., 113, Ricordanze di Doffo di Nepo Spini, fol. 83 (7 de julio de 1434).

[7] En el *catasto* de 1427 sólo hay 70 mujeres solteras de entre las 1.536 mujeres cabeza de familia en Florencia.

[8] Sobre las sospechas que rodeaban a las *pinzochere* (mujeres que tomaron el hábito de monjas de tercer orden para vivir en comunidades o solas), véase abajo, n. ..., y R. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, traducción italiana, Florencia, 1965, vol. 6, p. ... Sobre las actitudes de la iglesia respecto a las *pinzochere*, véase E. C. TREXLER, *Synodal Law in Florence and Fiesole 1306-1518*, Studi e Testi, núm. 268, Ciudad del Vaticano, 1971, pp. 121-122, 142. Sobre las distintas formas de vida religiosa de las mujeres, ya fuera en el seno de un comunidad o retiradas, véase las obra de A. BENVENUTI-PAPI, en especial «Penitenza e penitenti in Toscana: Stato della questione e prospettive della ricerca», *Ricerche di storia sociale e religiosa* 17-18 (1980), pp. 107-120; R. PAZZELLI y L. TEMPERINI (eds.), *Prime manifestazioni di vita comunitaria maschile e femminile nel movimento francescano della penitenza* (Roma, 1982) pp. 389-450.

[9] Sobre las mujeres que eran monjas *in casa*, véase Herlihy y Klapisch-Zuber, *Les Toscans* cit., pp. 153-155, 580. En Florencia, treinta de estas mujeres hicieron una declaración al *catasto* en su propio nombre, pero la mayoría formaban parte de una familia (en Arezzo, de once *suore in casa* o *pinzochere*, cuatro declararon sus bienes por su cuenta). Véase *infra*, n. 40, el caso de Umiliana dei Cerchi.

[10] R. C. TREXLER, «Le célibat à la fin du Moyen-Age. Les religieuses de Florence», *Annales ESC* 27, 6 (1972), pp. 1329-1350.

las familias no incluían entre la «buena gente» a mujeres mayores de veinte años que no estuvieran casadas[11].

La soledad de la viuda era mucho menos sospechosa. Si bien la Iglesia recomendaba a las viudas con cierta predilección por la castidad no casarse en segundas nupcias y practicar las virtudes parejas de *mater* y *virgo*, la sociedad secular no daba demasiada importancia a su elección de permanecer casta[12]. El problema de dónde debía vivir la viuda tenía gran importancia en estos casos, pues constituía una amenaza para el honor no sólo de una familia sino de dos. Dado que una esposa debía vivir donde viviera su padre o su esposo (pues ellos eran los garantes de su buena conducta y su identidad social), ¿donde debía estar una mujer cuando perdía a su marido?

Sobre la morada y la virtud de las viudas

En teoría, una viuda tenía ciertas opciones al respecto. Podía vivir con la familia de su marido, al lado de sus hijos; podía vivir por su cuenta sin volverse a casar pero junto a sus hijos o, por último, podía volverse a casar y abandonar la primera familia que la había recibido. En la práctica una viuda, al menos si era joven, carecía de la segunda opción y se encontraba sometida a presiones contradictorias que le impedían elegir tranquilamente entre las otras dos posibilidades. De hecho, las viudas jóvenes eran el objetivo de un conjunto de fuerzas que luchaban ferozmente por controlar sus cuerpos y sus fortunas.

Las estadísticas del *catasto* muestran que las viudas en 1427 eran mucho más numerosas en la población general que los viudos (13,6 por 100 y 2,4 por 100 respectivamente). En Florencia estos porcentajes se doblaban (25 por 100 y 4 por 100[13]). Los viudos tendían a ser hombres mayores (el 14 por 100 de los hombres mayores de 70 años

[11] El 92 por 100 de las mujeres florentinas cuya edad oscilaba entre los veinte y los veinticuatro años estaban casadas; la proporción es aun más alta en las clases más acaudaladas.

[12] Véase J. Kirshner, *Pursuing Honor while Avoiding Sin: The Monte delle Doti of Florence*, *Quaderni di Studi Senesi*, 41, Milán, 1978, p. 7, n. 22; A. Burguière, «Réticences théoriques et intégration pratique du remariage dans la France d'Ancien Régime, XVII[e]-XVIII[e] s.», en J. Dupâquier *et al.* (eds.), *Marriage and Remarriage in Populations in the Past*, Londres, 1981, p. 43. Sobre la valoración popular de las segundas nupcias, véase J. Le Goff y J.-C. Schmitt (eds.), *Le charivari*, París y La Haya, 1981. Véase también «De la vie des veuves» en E. C. Bayonne, ed. y trad., *Oeuvres spirituelles de J. Savonarole*, París, 1879-80, pp. 5-51.

[13] Herlihy y Klapisch-Zuber, *Les Toscans*, cit., apéndice V, tablas 1 y 2 [el *catasto* de 1427 era un registro público, elaborado durante el periodo comprendido entre 1427 y 1430, de las declaraciones de impuestos de todos los habitantes de Florencia, lo que en aquel momento significaba prácticamente toda la población que vivía

(o viudos), pues los hombres se volvían a casar rápidamente hasta una edad avanzada. La viudedad definitiva llegaba mucho antes para las mujeres: a los 40 años –esto es, a una edad en la que ellas aún podían dar hijos a sus nuevos maridos– el 18 por 100 de las mujeres florentinas aparecen en el censo como viudas, mientras que a los cincuenta años lo hace casi el 45 por 100. Además, según las estadísticas sobre parejas extraídas de los diarios de familia, dos tercios de las mujeres que enviudaban antes de los veinte años encontraban un nuevo marido, así como un tercio de las que enviudaban entre los 20 y los 29, pero tan sólo el 11 por 100 de las que enviudaban entre los 30 y los 39 volvía a casarse. Podemos concluir que, después de los 30 ya no tenían muchas oportunidades de volverse a casar, en cambio entre el 75 por 100 y el 100 por 100 de todos los hombres menores de 60 años tomaba otra esposa[14]. Incluso aunque tuvieran esperanzas de volverse a casar, la libertad de elección de las viudas estaba muy limitada por su edad.

El grupo social al que pertenecían añadía nuevas constricciones. Según las estadísticas sobre las unidades familiares, en 1427 era más fácil para una viuda vivir por su cuenta en la ciudad que en el campo. En la misma Florencia, cerca del 14 por 100 de los cabezas de familia eran viudas en aquel momento, frente a un 4 por 100 que eran viudos. La diferencia entre ambos disminuía en las zonas rurales: 7,6 por 100 viudas y 4,4 por 100 viudos. Aún más, entre los florentinos ricos la probabilidad de que una viuda viviera sola desciende enormemente: sólo el 2 por 100 de las 472 casas más ricas (que representan menos del 5 por 100 de todas las casas florentinas) estaba encabezada por una mujer (un porcentaje aun más bajo que en el campo) y las viudas ricas que vivían realmente de forma autónoma eran la excepción en los niveles más altos de la sociedad urbana[15].

Puesto que resulta obvio que la habilidad de una viuda para vivir sola o simplemente para liderar la casa de sus hijos menores estaba relacionada con su riqueza, debemos plantear ciertas cuestiones rela-

---

en la Toscana. Abarcaba cerca de 265.000 personas e incluía información sobre su edad, su riqueza, sus relaciones familiares, sus propiedades, sus bienes inmuebles y muchos otros temas, desde 1960 los historiadores (en particular, Klapisch-Zuber y Herlihy) lo han utilizado para tratar de entender con detalle la sociedad y la economía de la región durante el siglo xv].

14 Puede verse datos comparativos sobre el problema de las segundas nupcias y sus consecuencias para la fertilidad en Dupâquier *et al.* (eds.), *Marriage and Remarriage*, cit.

15 En realidad, muchas viudas que hicieron declaraciones por su cuenta al *catasto* de 1427 vivían en las casas de sus hijos, pero aprovecharon esta oportunidad para que se reconociera sus derechos sobre sus propiedades personales (véase Herlihy y Klapisch-Zuber, *Les Toscans*, cit., p. 61).

tivas a los procesos que vinculaban su destino al de los bienes de su familia. Cuando hablo de procesos me refiero tanto a los mecanismos legales como a las actitudes colectivas e individuales que afectaban a la viuda o motivaban sus decisiones.

Por supuesto, la dote enmarañaba los hilos del destino de una mujer. En principio, los bienes que formaban parte de la dote que una mujer entregaba a su esposo estaban vinculados a ella de por vida: cumplían la doble función de proveer para los gastos del hogar y, cuando la unidad familiar se disolvía tras la muerte del marido, de garantizar la supervivencia de la mujer[16]. Dado que no podía heredar los bienes de su padre, que iban a parar a manos de sus hermanos[17], una mujer debía recurrir a su dote para asegurar su subsistencia: podía «guardar sus bienes y su honor» antes de transmitir a sus hijos, varones y mujeres, la dote que había recibido en el matrimonio. Por desgracia, los hechos a menudo desmentían este encantador esquema. Toda viudedad amenazaba el equilibrio económico que el grupo doméstico había mantenido durante la vida del padre. Si la viuda tenía más de 40 años, la dificultad que suponía encontrarle un nuevo marido desalentaba a sus propios padres de intervenir. Les correspondía a los herederos de su marido persuadirla de permanecer con ellos y no «marcharse con su dote» a vivir por su cuenta. Aún más, su marido hacía todo lo posible, en su lecho de muerte, para que renunciara a tal idea. Aceptaría asegurarle ingresos de por vida y ventajas suplementarias si permanecía bajo su techo; incluso haría que sus herederos juraran mostrarle gran consideración y consultarla en la administración de aquellas posesiones de las que su dote seguiría formando parte[18]. Todo esto no ocurría únicamente en Floren-

---

[16] M. Bellomo, *Ricerche sui rapporti patrimoniali tra coniugi*, Milán, 1961, pp. 61 ss.

[17] Y, en ausencia de hermanos, a los agnates del padre intestado, hasta tres cuartos de todos los bienes. Una hermana únicamente podía heredar en ausencia de agnates de cierto grado estipulado de consanguinidad (puede encontrarse ejemplos de cómo este derecho se ejercía efectivamente y cómo afectaba a los lazos de linaje en R. Bizzochi, «La dissoluzione di un clan familiare: I Buondelmonti di Firenze nei secoli XV e XVI», *Archivio storico italiano* 140, 511 [1982], pp. 3-45). Véase *Statuta populi et communis Florentiae* (1415), Friburgo, 1778-1781, vol. 1, pp. 223 ss. Por supuesto un padre podía dejar más a sus hijas en su testamento; por ejemplo, Alberto Masi dejó un tercio de sus bienes a sus dos hermanos y los otros dos tercios a sus dos hijas (ASF, *Manoscritti*, 89, fol. 15).

[18] Véase el ejemplo citado en Herlihy y Klapisch-Zuber, *Les Toscans*, cit., p. 557, n. 21 (año 1312). Otro ejemplo: Barna Ciurianni estipuló que su viuda compartiera todos los bienes de la familia y que «se la honre en todo como es apropiado y [que sea] fideicomisiaria, junto con Valorino [su hijo], sin tener que dar cuentas a nadie» (ASF, *Manoscr.* 77, fol. 19, 1380). Giovanni Niccolini, que murió en 1381, dejó a su esposa una participación en la administración de su hacienda mientras

[illegible] en Italia[19]. Resulta obvio que los florentinos acomodados supieron convencer a sus esposas de que no siguiesen su propio camino, pues había muy pocas viudas ricas y mayores que vivieran por su cuenta. No obstante, si una viuda no continuaba con los herederos de su marido y prefería la libertad, no tenía derecho más que a su dote. Los litigios iniciados por viudas para recobrar su dote muestran que los herederos no siempre veían las cosas de este modo. En el siglo XV, sin embargo, las viudas tenían la ley y las instituciones judiciales de su parte: si no se desanimaban desde el principio acababan por recuperar lo que habían aportado a su matrimonio.

Finalmente, si los herederos –que no siempre eran sus propios hijos– no querían guarecerla bajo su techo o devolverle su dote, la viuda florentina podía recurrir a la *tornata*, una especie de refugio en su familia de nacimiento. Era obligación de sus parientes cercanos o de sus herederos recibirla y asegurar su manutención y alojamiento[20]. En el siglo XV, algunos florentinos, preocupados por dar asilo a las viudas de su propia sangre tras la extinción de sus descendientes masculinos, dispusieron en su testamento que una de sus casas estuviera dedicada a «acoger, en el futuro, a todas nuestra mujeres que "salieron" [de la casa] y enviudaron, y asegurarles la *tornata*». Así, se crearon auténticos asilos para miembros de la familia, en los que las mujeres rechazadas por las familias en las que habían entrado al casarse podían terminar sus días de forma honorable, sabiendo que podían contar con la solidaridad de los de su sangre incluso si pertenecían a la siguiente generación[21].

Estos acuerdos dan cuenta de la preocupación que causaba entre los hombres –profundamente comprometidos en la conservación del

---

viviera con sus hijos y, después de diez años, si deseaba vivir como viuda independiente sin recuperar su dote, le dejaba las ganancias procedentes de una granja, o la mitad de esto si prefería recuperar su dote –la elección que la viuda parece haber preferido después de 1382 [C. BEC (ed.), *Il libro degli affari propii di casa de Lapo Niccolini de'Sirigatti*, París, 1969, pp. 63 ss.]. Véase también el caso de Matteo Strozzi en 1429 (ASF, *Strozz.*, 5.° ser., 12, fol. 25).

[19] Véase M. T. LORCIN, «Retraite des veuves et filles au convent: Quelques aspects de la condition féminine à la fin du Moyen-Age», *Annales de Démographie historique* (1975), pp. 187-204; LORCIN, *Vivre et mourir en Lyonnais à la fin du Moyen Age*, París, 1981, pp. 65-73.

[20] Sobre el derecho de acogida y la *tornata* véase *Statuta*, vol. I, pp. 135, 223-225.

[21] El conflicto con los herederos masculinos surgió de la *tornata:* véase ASF, *Strozz.*, 5.° ser., 1750, Ricordanze di Bartolomeo di Tommaso Sassetti, fols. 181, 154v. Sobre estas casas para el retiro dentro de la familia, véase ASF *Strozz.* 5.° ser., 12, Ricordanze di Matteo di Simone Strozzi, fol. 25 (1429), y Strozz., 5.° ser., 15 fol. 96 (el testamento de la viuda de Matteo en 1455) y fol. 97 (1464); ASF, *Conventi Soppressi*, 83, 131, fol. 100 (1548). Véase también la Biblioteca Centrale Nazionale, Florencia (en adelante abreviada BNF), Magliab. VIII, 1282, fol. 122v (1367).

honor de su «casa»– la perspectiva de que una mujer de su familia pudiera no formar parte de ningún grupo familiar. Incluso de vieja, una viuda representaba una amenaza para la reputación de las buenas familias. Como había probado los placeres de la carne, se la consideraba propensa a caer en el libertinaje, como las horribles viudas alegres que retrata Boccaccio en *Corbaccio* [22]. Si los herederos anteponían sus intereses materiales a su honor, los parientes de la viuda, su familia afín, se sentía lo suficiente responsable de ella como para tomarla a su cargo –aunque a veces con reproches. En 1512, Piero di Bernardo Masi, un cobrero, dio solemnes instrucciones a su progenie para que adoptasen toda clase de precauciones a fin de evitar lo que le había sucedido a su propio padre y obtuvieran garantías de las dotes que dieran a sus hijas. Durante quince años –hasta que murió– su padre tuvo que mantener a una hermana cuyo marido la había dejado sin un céntimo[23].

De este modo, en el matrimonio de una mujer entraban en juego intereses que sólo se revelaban por completo si aquella enviudaba joven. La viudedad de una joven avivaba las reclamaciones de la familia de nacimiento de la viuda sobre los bienes que había entregado como dote. Como, por ley, estaban irrevocablemente unidos a la persona física de la mujer durante toda su vida, la viudedad obligaba a su propios parientes a usarla como un peón haciéndola «salir» de la familia de su marido. Cuando se volvía a casar, su familia podía reunir un nuevo círculo de afines. Con el segundo matrimonio de una viuda de su propia sangre, los florentinos afirmaban que ellos nunca habían renunciado a controlar las dotes que habían dado a sus hijas o hermanas[24]. Al mismo tiempo, exigían el derecho perpetuo sobre los cuerpos y la fertilidad de las mujeres. La alianza matrimonial no eliminaba los parentescos de sangre; no significaba una ruptura definitiva entre la esposa y su familia de origen. Cuando la viuda regresaba a su familia de nacimiento y volvía a formar parte de sus estrategias matrimoniales, la familia utilizaba de nuevo las cartas ya jugadas con la intención de sacar el máximo partido de un segundo acuerdo comprando el prestigio social que proporcionaba una nueva alianza.

---

[22] Un libertinaje especialmente repugnante porque se ocultaba tras el estado de *pinzochera* y porque la viuda abría su puerta a frailes mendicantes «grandes consoladores de viudas» (Giovanni BOCCACCIO, *Corbaccio*, ed. P. G. Ricci, Classici Ricciardi, 44, Turín, 1977, pp. 71-72).

[23] ASF, *Manoscr*. 88, fol. 160v.

[24] Sobre los nuevos matrimonios de las viudas y la reutilización de su dotes, véase G. DUBY, *Le chevalier, la femme et le prêtre*, París, 1981, pp. 88, 96, 283 [trad. esp. *El caballero, la mujer y el cura: el matrimonio en la Francia feudal*, Madrid, Taurus, 1984].

Tan pronto como el marido era enterrado y el funeral concluía, la familia de la esposa comenzaba a reclamarla, en caso de que fuera joven. La devolvían a su propia casa: ésta es «la costumbre de Florencia», dice Paolo Sassetti en 1395[25]; otro contemporáneo afirma que no era honorable que se fuera antes de la ceremonia, pero que se consideraba propio y aceptable que lo hiciera inmediatamente después[26]. El derecho de las familias de nacimiento a recuperar a sus viudas era más poderoso que los deseos que los difuntos habían expresado en su testamento. Los Sassetti «extrajeron» (se utiliza el verbo *trarre*) a su hermana en 1389, una sobrina del propio Paolo, y la volvieron a casar inmediatamente, a pesar de que tenía «tres hijos pequeños de muy corta edad» de los que su marido la había nombrado tutora y de cuya herencia había sido nombrada coadministradora. Pero, Paolo Sassetti dice, «como teníamos que volver a casarla, M[adonn]a Isabetta no podía, y no queríamos que lo hiciera, aceptar esta tutoría y renunció a ella el 7 de diciembre de 1389». Entonces, los tíos maternos se responsabilizaron de los hijos de su hermana[27].

La deserción de la viuda y el abandono de niños

Una partida como la de Madonna Isabetta constituía una doble amenaza: para los hijos de la pareja rota por la muerte del padre y para los hijos de un matrimonio anterior. Si su madre o su madrastra los abandonaba abruptamente para casarse en segundas nupcias, su situación económica experimentaba un impacto mucho mayor que cuando una viuda envejecida exigía su dote para retirarse donde quisiera. Los herederos podían poner muchos obstáculos en el camino de una viuda mayor, pues encontraría menos apoyo de su propia familia que si hubieran decidido volverla a casar. El segundo matrimonio era un objetivo honorable – tan honorable, de hecho, que se desaprobaba los retrasos en la restitución de las dotes. Por esta razón, los testadores que dejaban hijos jóvenes y a una joven viuda hacían grandes esfuerzos para evitar este peligro incluyendo muchas estipulaciones disuasivas. Así, Giovanni Morelli dedica muchas páginas de sus *Ricordi* (en torno a 1400) al destino de la viuda tras la muerte de su

25 ASF, *Strozz.*, 2.º ser., 4, fols. 74 ss.

26 BNF, *Panciatichi*, 120, fol. 156 (1377). Aquí la viuda se va «a pesar de tener cuatro hijos, estar embarazada y no haberle honrado en la iglesia». De igual modo el escultor boloñés Gasparre Nadi señala que el vecindario cotilleó una buena temporada cuando una viuda se casó por segunda vez demasiado rápido (*Diario bolognese*, ed. C. Ricci y A. Bacchi della Lega, Bolonia, 1886, p. 47).

27 ASF, *Strozz.*, 2.º ser., 4, fols. 74, 103.

marido, lo que da fe de su temor a dejar a sus herederos y a sus tutores la aterradora obligación de una súbita restitución de la dote[28]. Esa posibilidad también explica el recurrente consejo en los escritos florentinos de que las sumas exigidas para las dotes se encontrara dentro de los límites de lo razonable pues, de otro modo, su restitución comprometería el futuro de los niños[29]. Como la inflación hizo aumentar inexorablemente las dotes urbanas en los siglos XIV y XV, estos repetidos llamamientos tiene un tono casi desesperado. Sin embargo, nada se podía hacer; los contemporáneos veían la magnitud de una dote como un indicador de la posición social y estaban poco inclinados a recibir una dote menor de lo «honorable»[30]. Los testadores erigieron barreras para evitar que la dote pasara de su casa a la casa que la había dado y a la que retornaba la viuda, pero poco podían hacer para combatir los efectos perversos del sistema de dotes en una sociedad en la que tendía a dominar la transmisión patrilineal de los bienes[31].

«Hazte una idea, lector», escribe un tutor muy presionado, «de los gastos a los que me enfrento a fin de satisfacer a las viudas para que no abandonen a sus hijos, especialmente la viuda de Neri, que tiene 25 años»[32]. El matrimonio en segundas nupcias de una viuda plantea la sombra de una segunda amenaza: el abandono de los hijos. De hecho, los hijos pertenecían al linaje de su padre[33]. Por tanto, los chicos durante toda su vida y las chicas hasta su matrimonio residen con su

---

28 Giovanni DI PAGOLO MORELLI, *Ricordi*, ed. V. Branca, Florencia, ²1969, pp. 213-223.

29 *Ibid.*, p. 211. L. B. ALBERTI, *I Libri della famiglia*, ed. R. Romano y A. Tenenti, Turín, 1969, pp. 135-136. El estudio de Julius KIRSHNER [«*Maritus Lucretur Dotem Uxori Sue Premortue* in Late Medieval Florence», *ZRG* 108 (1991) pp. 111-155], aclara los cambios de actitud respecto al segundo matrimonio de las viudas que en 1415 terminaron por introducir una notable modificación en los estatutos.

30 Véase Kirshner, *Pursuing Honor*, cit.

31 Véase [«The Griselda Complex: Dowry and Marriage Gifts in the Quattrocento», en Klapisch-Zuber, *Women, Family*, cit., cap. 10].

32 BONACCORSO PITTI, *Cronica*, ed. A. Bachi della Lega, Bolonia, 1905, p. 200.

33 Hay un caso que constituye un ejemplo tragicómico de pertenencia al linaje del padre: una mujer embarazada enviuda, su familia la «retira» tras el funeral de su marido, pero la devuelve a la familia de su marido hasta que nazca el niño. Cuando esto sucede, la familia la requiere para volver a casarla (ASF, *Acquisti e Doni*, 8, Ricordanze di Jacopo di Niccolò Melocchi, fol. 56 [1517]). Véase también las disputas de la familia Minerbetti: uno de ellos riñe con sus hermanos para casarse con una mujer a la que deja embarazada poco antes de morir. La madre ve como sus cuñados le arrebatan a su hijo recién nacido; después su propia familia le quita el bebé a su nodriza. Los tribunales adoptan la decisión de devolverlo a sus tíos paternos quienes, después de todo esto, se lo devuelven a su madre (Biblioteca Laurenziana, Florencia, *Acquisti*, fol. 69 (1508).

familia agnaticia. Tanto las estadísticas sobre los hogares, como los asuntos cotidianos relatados en los diarios familiares, muestran que rara vez los hijos permanecían durante largos periodos con su familia materna. Si esta última los acogía, se le pagaba por cuidar de los niños, o se encargaba de administrar las propiedades de los niños, pues los niños no tenían derecho a los bienes que pertenecían a un linaje distinto del suyo. Aún era más raro que los niños siguieran con su madre tras sus nuevas nupcias[34]. La documentación muestra cómo normalmente los acuerdos mediante los que una viuda conseguía que los hijos de su primer matrimonio (también pagando por su cuidado) vivieran bajo el techo de su segundo marido eran provisionales[35]. Aunque la madrastra era una figura muy familiar en los hogares florentinos, el padrastro era prácticamente desconocido.

Cuando una viuda dejaba una casa para volver a casarse, se iba con su dote pero no se llevaba a sus hijos. En 1427, en muchas declaraciones de impuestos se deplora el abandono de los huérfanos cuya madre ha «salido de la familia, llevándose su dote», dejando a los herederos de su marido a cargo de protectores y de la familia paterna[36]. Los diarios de familia florentinos también rebosan de estas situaciones que desencadenaba brutalmente la marcha de una viuda. La familia paterna tenía que hacerse cargo de unos huérfanos «de los que se puede decir que se han quedado huérfanos tanto de padre como de madre», reitera un huérfano florentino, «pues bien se puede decir de quienes aún tienen madre que no tienen ninguna, dada la forma en que ellas los han tratado y abandonado»[37]. Giovanni di Niccolaio Niccolini dejó cuatro niños huérfanos en 1417 y su tío Lapo señala amargamente que la viuda «dejó la casa [con su dote de 900 *fiorini*] y dejó a los niños sin nada»[38]. Cuando la madre de Bartolo di Strozza Rucellai se volvió a casar, él y sus hermanos trataron de que los fun-

34 Una excepción, notable por lo bien que la conocemos, es el caso de Giovanni Morelli y sus jóvenes hermanos y hermanas que vivieron con sus abuelos maternos durante siete u ocho años tras las segundas nupcias de su madre (véase abajo, n. 49).

35 Antonio Rustichi volvió a casar a su hermana viuda en 1418 y acordó con su cuñado que los hijos del primer matrimonio que acompañaban a su madre renunciaran a la dote, probablemente como compensación por los gastos de manutención que asumía el padrastro (ASF. Strozz. 2.ª ser. 11, fols. 12v, 13v).

36 A modo de ejemplos: en la región de Pisa los tres herederos de Giovanni di Biagio, de entre uno y siete años, fueron abandonados por su madre (Archivo di Stato, Pisa, *Ufficio dei Fiumi e Fossi*, en adelante abreviado UFF, 1542, fol. 400); también estaban las dos hijas De Giovanni di Corsetto, de nueve y doce años (UFF, 1559, fol. 580), y los dos hijos de Battista di Giovanni Guideglia, de tres y diez años (UFF 1538, fol. 479).

37 ASF, *Strozz.* 2.ª ser., 15, Ricordanze di Cambio di Tano y di Manno di Cambio Petrucci, fol. 64v (1430).

38 Bec (ed.), *Il libro degli affari propii*, cit., p. 135.

cionarios de impuestos se compadecieran de ellos declarando, «Vean en que estado nos encontramos ahora, sin padre y se podría decir que también sin madre, sin nadie más en la tierra, abandonados por todos»[39].

Sin duda, las jóvenes viudas tuvieron que desarrollar una singular tenacidad y mucho coraje a fin de resistir las presiones contradictorias que ejercían sus dos familias. A principios del siglo XIII Umiliana dei Cerchi, que esperaba vivir su vida en santo retiro[40] y Tancia, hija del notario Giovanni Bandini, que deseaba entrar en un convento en 1450[41], se enfrentaron a los deseos y las maniobras de sus parientes, que no podían esperar para unirlas a nuevos maridos. Umiliana consiguió salirse con la suya (posteriormente llegó a ser beatificada), en cambio Tancia fracasó (siguió siendo una anónima ama de casa). Algunas mujeres –extraordinariamente pocas– parecen haberse salido con la suya y logrado la independencia, aunque no hay manera de saber hasta qué punto este tipo de aspiraciones eran comunes[42]. A menudo, las viudas realmente deseaban volver a casarse[43]. No obstante, lo que los informes contemporáneos subrayan por encima de todo es la falta de libertad de elección de las viudas y dan la impresión de una servil sumisión por su parte a las exigencias de su familia. Las viudas tenían pocas armas legales, toda su educación les había inculcado docilidad y sólo en circunstancias excepcionales podían rechazar el matrimonio si sus parientes estaban a favor de que este se produjera[44]. La viuda de Barna di Valorino Ciurianni, para inmenso fastidio de sus

---

[39] Citado en F. W. KENT, *Household and Lineage in Renaissance Florence*, Princeton, 1977, p. 36. También podríamos citar el caso de Bernardo di Stoldo Rinieri que perdió a su padre en 1431 y cuya madre se volvió a casar ocho meses después, dejándole junto a sus dos hermanas menores cuando tenía tres años (ASF, *Conventi soppresi*, 95, 212, fol. 150).

[40] «Vita S. Humilianc de Cerchis» por Vito DA CORTONA, *Acta sanctorum*, Mayo, IV, col. 338. Sobre la vida de Umiliana véase también A. BENVENUTI-PAPI, «Umiliana dei Cerchi: Nascita di un culto nella Firenze del Dugento», *Studi francescani* 77 (1980), pp. 87-117.

[41] ASF, *Conv. soppr.*, 102, 82, fol. 15.

[42] D. HERLIHY se ha centrado en el deseo de independencia de la viuda y en el papel que la nueva autonomía posibilitada por su viudedad les permitía asumir en la sociedad urbana. Véase su «Mapping Households in Medieval Italy», *Catholic Historical Review* 58 (1972), p. 14, «Vieillir à Florence au Quattrocento», *Annales ESC* 24, 6 (1969), pp. 1342 ss. Para un análisis de estos puntos, véase Kirshner, *Pursuing Honor*, cit., 8 y n. 23.

[43] Este es el caso de la viuda anónima citada por Vespasiano DA BISTICCI en su *Vite di uomini ilustri del sec. XV*, ed. L. Frati, Bolonia, 1892, vol. 3, p. 261 quien «dado que deseaba volver a casarse y recuperar su dote, que era grande» dejó a sus cuatro hijos menores con su abuela paterna. Véase también más adelante, n. 47.

[44] Algunas madres deben haber terminado por recuperar los hijos de los que se habían separado, como la viuda Minerbetti citada en la n. 32. Sin embargo, lo más ha-

hijastros, «abandonó la casa con su dote» justo después de que enterraran a su marido, probablemente con unas nuevas nupcias en mente, pues aún era joven. A pesar de las promesas que le hizo a Barna y de las prerrogativas que este le aseguraba en su testamento, dejó a su hijo de doce años a cargo de sus hermanastros[45].

La narración en 1430 de Manno di Cambio Petrucci de los días que siguieron a la muerte de su padre, con cuya vida acabó la peste, constituye un notable ejemplo de la angustia a la que estaba sometida una viuda cuando sus hermanos deseaban que se volviera a casar. En este texto aparece a los treinta y cuatro años marchándose con su tía –probablemente enviada por su familia– mientras sus hijos e hijastros le suplican que permanezca con ellos. «Madonna Simona», le implora Manno, el mayor de sus hijastros,

> tus propios hijos están aquí. Los trataremos como a nuestros hermanos y a ti, Madonna Simona, como a nuestra madre ¡Ay! Nuestra madre, te suplico y me pongo a tus pies, pues conoces nuestra situación. Abandonados sin padre ni madre, si no acudes en nuestra ayuda nos precipitaremos en la miseria.

La viuda, sin embargo, se sometió a los deseos de su familia: «Haré lo que mi familia decida», dice, y Manno añade, «pues Madonna Pipa, su tía, había hecho su trabajo durante la noche». Es una historia conmovedora, en la que la consternación de los niños ante el peligro de quedar abandonados se expresa en declaraciones de respeto y fidelidad. Los niños evitan abordar a las claras la cuestión de fondo en este conflicto: la posibilidad de verse obligados a devolver la dote. Manno admite, una vez que la ruptura fue irreversible, que «si Madonna Simona hubiera estado de acuerdo en permanecer con nosotros, no hubiéramos tenido que vender nuestras cosas a mitad de precio, malgastando nuestra riqueza para poder devolverle parte de su dote»[46].

«Buenas madres» y «madres crueles»

Cuando un famoso huérfano, Giovanni Morelli, se hizo adulto, acusó a su madre (que se volvió a casar cuando tenía tres años) de

---

bitual parece ser que la madre se conformase sin la menor queja –o al menos, sin que sus quejas consiguieran atravesar el espeso manto de las narraciones masculinas acerca de su carácter.

45 ASF, *Manoscr.* 77, fol. 19. Ella se había casado con Barna en 1365, cuando tenía 43 años y había enviudado menos de tres años antes.

46 ASF, *Strozz*, 2.ª ser., 15, fols 61v-65.

haber sido «cruel» con él y sus hermanos, si bien afirma que fue el Maligno quien le inspiró el epíteto en un momento de duda y desesperación[47]. Pero, ¿qué pretende decir un hombre del siglo XV con esta acusación? ¿Acaso se refiere a un abandono afectivo, se trata de una madre que abandona a sus hijos cuando estos necesitan de su «amor» y sus cuidados «maternales»? Esta es la forma en que, espontáneamente, se tiende a entender la situación hoy día[48]. Los textos de la época sugieren este sentido, pero subrayan quizás con mayor fuerza aún, la debacle financiera, la ruina que la viuda casada en segundas nupcias dejaba tras de sí. La «madre cruel» era la mujer que abandonaba a sus hijos jóvenes, pero sobre todo era la madre que «los abandonaba llevándose su dote». La mejor prueba de esto es la que ofrece el propio Giovanni Morelli, quien vivió una buena parte de su infancia y adolescencia en casa de su padrastro, educado por la misma madre a la que acusa de haberlo «abandonado»[49]. El abandono era tanto económico como afectivo, y de lo que los niños abandonados se quejaban explícitamente era de las consecuencias financieras de la nueva boda de su madre. La madre que abandonaba el techo bajo el que sus hijos vivían situaba los intereses de su propio linaje y su propia familia por encima de los intereses de sus hijos, esta es la razón de que se la estigmatizara. Los reproches más explícitos que le hacían sus hijos o los tutores de sus hijos raramente se ceñían a otro aspecto que no fuera este abandono a resultas de una nueva boda.

La imagen positiva, la de la «buena madre» muestra *a contrario*, las mismas funciones que la «madre cruel» que abandonó su hogar dejó de cumplir. Ciertamente no hay «buena madre» que no sea «tanto madre como padre». Se trata de la viuda que rechaza volver a casarse, no importa cuán joven sea, «a pesar de los sermones de toda su familia», «para no abandonar a sus hijos», «con el objeto de no dejarlos en la ruina» y que es a la vez «un padre y una madre para sus

---

47 Morelli, *Ricordi*, cit., p. 495. Véase especialmente L. PANDIMIGLIO, «Giovanni di Pagolo Morelli e le strutture familiari», *Archivio storico italiano* 136, 1-2 (1978), p. 6. R. C. TREXLER, en *Public Life in Renaissance Florence*, cap. 5, hace un análisis detenido del caso de Morelli y (en particular p. 165 n. 27) considera que una de las razones por las que una madre abandonara a sus hijos podía ser su deseo «de establecer su *persona*». No obstante, en mi opinión, el hecho de que en la mayoría de los casos la iniciativa surgiera de la familia de la esposa parece contradecir esta hipótesis.

48 Véase el debate sobre el amor materno suscitado por el libro de E. BADINTER, *L'amour en plus*, París, 1980 y el coloquio de la Société de Démographie historique en noviembre de 1981 dedicado al tema «Madres y nodrizas».

49 Tal y como señala Pandimiglio, «Giovanni Morelli e la strutture familiari», cit., p. 6. Sobre las relaciones con la abuela materna, véase también las *ricordanze* de Morello Morelli, hermano de Giovanni, en ASF, *Carte Gherardi*, Morelli, p. 163.

[illegible]»[50]. Su estabilidad aseguraba, como si fuera un padre, la transmisión de los bienes materiales sin los que no podía existir la familia. «Permanecía» con sus hijos, «estaba» y «vivía» con ellos, les legaba su riqueza –tal era la primera obligación paterna en un sistema de transmisión del patrimonio organizado por filiación patrilineal. Desde este punto de vista, las virtudes de una madre excepcional son claramente masculinas.

La viuda a la que se consideraba una «buena madre» era también la que se dedicaba a la crianza de sus hijos con firmeza y disciplina[51]. Quizás no pudiera competir con el padre en el terreno de la pedagogía. No podía ofrecer a un chico todos los modelos de comportamiento que un padre ofrecía a sus hijos y su inexperiencia en la vida pública y política constituía un engorroso inconveniente. A menudo su cultura era limitada y, aún peor, era incapaz de transmitir a sus hijos los valores y la herencia espiritual del linaje, de contarles «qué les sucedió a sus antepasados, sus gestas, de quiénes recibieron dádivas y servicios y cuáles fueron mal usados, quiénes eran sus auténticos amigos y, a la inversa, las venganzas en las que habían participado y las recompensas que habían dado a quienes les habían hecho un favor»[52]. Una educación exclusivamente materna tenía lagunas y era necesariamente incompleta. Sin embargo, si se acometía con constancia y rigor, podía compararse a la educación administrada por un padre. Cuando la viudedad excluía otras opciones, la «buena madre» era una sustituta del padre más que aceptable. El valor del «amor» que sentía hacia su hijos huérfanos dependía enteramente de sus connotaciones masculinas.

Por el contrario, la mala madre, la «madre cruel», al ceñirse dócilmente a los intereses de su familia de nacimiento violaba los valores y los intereses del linaje de sus hijos. Con esto mostraba de forma exagerada los tradicionales vicios de la mujer. Era «inconstante», «ligera de cascos», «voluble», pasaba de una familia a otra, «olvidaba»

---

[50] Giovanni Rucellai, citado en Kent, *Household and Lineage*, cit., p. 40, n. 64, y en G. Marcotti, *Un mercante fiorentino e la sua famiglia nel sec. XV*, Florencia, 1881, pp. 49, 59-60. «Memorie di Ser cristofano di Galgano Guidini da Siena», ed. C. Milanesi, *Archivio storico italiano* 4 (1843), pp. 25-30. BNF, *Panciatichi*, 134, Memorie Valori, fol. 4 (1438).

[51] Donato Velluti encontró en su madre el equivalente a un padre, pues su padre estaba «absorto casi de continuo» en sus negocios (*Cronica domestica*, ed. I. Del Lungo y G. Volpi, Florencia, 1914, pp. 119-20).

[52] Estos son algunos de los méritos de la educación paterna tal y como los enumera G. Morelli, *Ricordi*, cit., especialmente p. 269. Por el contrario, la mujer que arenga a su marido continuamente con las grandes acciones de su propio linaje es una figura capital en la literatura contemporánea (como en Boccaccio, *Corbaccio*, cit., 46, 61) –tal vez esta figura esté vinculada a la hipergamia social masculina, habitual en aquella época.

a sus hijos y al marido que acababa de enterrar para buscar placer en la cama de un segundo marido; asimismo, se movía sin vergüenza entre las rígidas estructuras de los linajes masculinos en lucha. No hay duda de que la creciente misoginia y desconfianza hacia las mujeres en la aurora del Renacimiento se vio reforzada por contradicciones estructurales que hicieron difícil combinar los sistemas de dote con la patrilinealidad. Los estereotipos de los juristas, los moralistas y quienes reflexionaban sobre la familia presentaban a la mujer como una persona ávida y caprichosa, impaciente por apropiarse de las herencias masculinas para sí misma o para otras mujeres y que jamás mostraba compasión hacia quienes abandonaba en el momento en que enviudaba; una criatura inconstante en sus lealtades familiares, de adhesiones inmoderadas y sexualidad desmesurada, insaciable, y una amenaza para la paz y el honor de las familias[53]. En pocas palabras, una criatura resuelta a destruir las «casas» que los hombres habían erigido.

Las tensiones que causaba el problema de la autonomía o de las segundas nupcias de las viudas no se limitaron a oscurecer la imagen de la mujer en la conciencia colectiva. También generaron imágenes de la mujer positivas aunque contradictorias al servicio de los distintos intereses opuestos del linaje que recibía a la esposa y el linaje que la entregaba. La imagen de la madre leal con sus hijos se oponía a la de la hermana o hija fiel a sus parientes de sangre; la esposa que apoyaba los intereses de su hogar familiar contrastaba con la mujer que se ocupaba de su propio linaje; la buena madre que casi lograba equipararse a un padre era la homóloga de la buena hija, casi tan buena como un hijo. Más aún que la otra cara de la viuda concupiscente o de la «madre cruel», esta ambivalencia, esta calificación dual de las mujeres tan profundamente arraigada suscitaba el resentimiento masculino a causa de su «inconstancia». Ninguna mujer era perfecta: un hombre atado a una sola mujer se sentiría constantemente defraudado. Sólo el sexo masculino, respaldado por la ley, las estructuras sociales y la familia, podía jactarse de una perfección considerada, antes que nada, en términos de firmeza y perseverancia.

---

[53] Los estatutos de la ciudad de Pisa a mediados del siglo XII acusaban a la madres de manifestar una «impietatem novercalem» (impiedad de madrastra) hacia sus hijos en vez de un «maternum affectum» (afecto maternal) cuando recuperan su dote y su *antefactum* y los juristas califican a menudo el sexo femenino como «genus mulierum avarissimum atque tenacissimum promptius... ad accipiendum quam ad dandum» («el muy avaricioso sexo femenino, más tenaz... al recibir que al dar») (textos citados por D. HERLIHY en «The Medieval Marriage Market», *Medieval and Renaissance Studies* 6 (1976) p. 27, n. 58-59). Permítaseme señalar una vez más el *Corbaccio* de Boccacio como el repertorio más completo de vicios y delitos de las mujeres, cuyas raíces son la sensualidad y la codicia.

Pocos contemporáneos comprendieron las razones de estas tensiones e intentaron mirar más allá de sus prejuicios antifemeninos inspirados en el linaje. Sin embargo, hubo uno que puso en boca de un joven florentino una buena defensa de las viudas que se volvían a casar. En *Il Paradiso degli Alberti,* escrito en torno a 1452 por Giovanni Gherardi de Prato[54], aparece reflejada una elegante discusión entre un grupo de personas de la buena sociedad[55]. En la conversación se debate qué amor es mejor, el paterno o el materno. Un hombre joven afirma con vehemencia que las madres no son de gran valía pues, al contrario que los padres, abandonan a sus hijos. En cualquier caso, como son seres inferiores, no es posible que su amor sea tan «perfecto» como el de los hombres. Las mujeres, por su parte, encargan a una mujer joven «de gran inteligencia y nobles maneras» que le conteste. Con agudeza vuelve los argumentos del hombre en su contra utilizando su misma lógica: puesto que las mujeres son menos «perfectas» que los hombres, deben obedecer a los hombre y seguirlos; y

> puesto que [las mujeres] no pueden llevarse a los niños ni quedarse con ellos, y dado que no pueden permanecer solas sin perjuicio, especialmente si son jóvenes, ni tampoco vivir sin protección masculina, es casi obligado que las madres se vean obligadas a elegir el mejor compromiso. Pero no se debe poner en duda que piensan constantemente en sus hijos y permanecen fuertemente unidas a ellos a pesar de esta separación[56].

Con su razonamiento la joven plantea a su interlocutor masculino las propias contradicciones en las que él mismo –junto con toda la sociedad de su época– se había enredado. Pues ¿cómo incrementar el «honor» y la «posición social» de un linaje recuperando a una mujer y su dote para colocarlos en otra parte, sin menoscabar el honor y la

---

54 Giovanni GHERARDI DA PRATO, *Il Paradiso degli Alberti*, ed. A. Lanza, Roma, 1975, pp. 179-184.

55 El debate sobre la preeminencia del amor paterno es un lugar común que va desde los predicadores hasta Alberti, quien lo clasifica entre los ejercicios de estilo escolásticos (véase ALBERTI, *I libri della famiglia*, cit., p. 349).

56 En torno al razonamiento masculino, véase Herlihy y Klapisch-Zuber, *Les toscans*, cit., p. 558, n. 22. El discurso de la joven –que ocupa tres veces más que la argumentación del hombre– deja atónito al maestro de ceremonias: «Per nostra donna, per nostra donna vergine Maria, que io non mi credea che le donne fiorentine fossono filosofe morali e naturali né che avvessono la rettorica e la logica così pronta come mi pare ch'abbino!» («¡Madre de Dios, Madre de Dios, virgen María, no tenía ni idea de que las mujeres florentinas fueran filósofas morales y naturales, ni de que fueran tan hábiles en retórica y lógica como me da la impresión de que son!»). En consecuencia otorga la victoria a las mujeres (*Il Paradiso degli Alberti*, cit., pp. 183-184).

reputación de la familia a la que ella había dado sus hijos? ¿Cómo podía una familia reafirmar sus derechos sobre la persona y la riqueza de una mujer sin privar a otra familia de los suyos? ¿Cómo podía evitarse la separación de madre e hijo cuando la madre carecía de identidad propia y el niño pertenecía únicamente a su familia paterna? ¿Cómo podía una mujer ser censurada por su docilidad ante los hombres cuando la sociedad negaba su autonomía legal y económica?

Pero las palabras de la joven van más allá. Cuando evoca la unión de madre e hijos –una unión que los hombres de su tiempo no conseguían expresar, o bien rechazaban o sublimaban en el «amor paterno» según estuvieran a un lado u otro de la dote–, nuestra inteligente florentina expone los mecanismos mediante los que la sociedad manipulaba a la mujer y la riqueza vinculada a su persona e intentaba probar su propia inocencia reforzando una imagen de la mujer como un ser insensible y destructivo.

16

LA UTILIZACIÓN MASCULINA DE LOS SÍMBOLOS FEMENINOS

Caroline Walker Bynum

Al analizar los escritos masculinos de la Baja Edad Media podemos ver cómo las dicotomías y las inversiones simbólicas los impregnan radicalmente. Los hombres tendían a utilizar la dicotomía masculino/femenino para subrayar las diferencias entre lo masculino y lo femenino (padre frente a madre, profesor y garante de la disciplina frente a nodriza, duro frente a suave, etc.) y para reprobar o idealizar la debilidad femenina. Como he demostrado en otro lugar, los hombres tendían a asociar cada género con un conjunto claramente diferenciado de características sociales y biológicas, incluso cuando lo usaban simbólicamente, y veían esos conjuntos de características como enfrentados. Por ejemplo, Guerric de Igny (d.C. 1157) escribía: «El Novio [Cristo]... tiene pechos, para que no carezca de ninguna de las obligaciones y títulos de la bondad amorosa. Es un padre en virtud de la creación natural... y también en virtud de la autoridad con la que manda. Pero también es una madre, por la dulzura de su cariño, y una nodriza»[1]. Cuando un franciscano anónimo trazaba los rasgos de Francisco e Isabel de Hungría como padres de los frailes menores, escribía: «Él era el padre... y ella era su madre. Si él los protegía como un padre, ella los alimentaba como una madre»[2]. En

1.11 Guerric DE IGNY, Segundo sermón de San Pedro y San Pablo, cap. 2 en *Sermons*, vol. 2, ed. J. Morson y H. Costello, SC 202 [Série des textes monastiques d'Occident], 43, [París,] 1973, p. 384, traducción de los monjes de Mount St Bernard Abbey, en Guerric de Igny, *Liturgical Sermons*, vol. 1, Cistercian Fathers Series 32, Spencer, Mass., Cistercian Publications, 1971, p. 155. Véase también [Caroline WALKER] BYNUM, *[Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1982, en adelante Bynum,] *JM*, p. 122.

2.12 [...] Es importante señalar que en el único pasaje en el que Hadewijch [una mística flamenca del siglo XIII] establece una clara distinción entre *padre* como ima-

su universo simbólico, los hombres tendían a usar la dicotomía masculino/femenino no sólo como símbolo de autoridad/crianza, espíritu/carne, ley/piedad, fuerte/débil sino, en un sentido más amplio, como un modo de expresar el contraste entre Dios y alma, divinidad y humanidad, clero y laicado[3]. Para los hombres medievales Dios (como para la mayoría de los devotos de la tradición cristiana) era metafóricamente varón –padre o juez, novio o amigo– y el alma (en parte a causa del género lingüístico de *anima*) se simbolizaba o describía frecuentemente como femenina. Además, las dicotomías de género implícitas en las distintas formas de vida reforzaban las dicotomías de género que aparecen en los escritos de los hombres. Los hombres recibían comida, las mujeres preparaban la comida. Los hombres eran sacerdotes y las mujeres laicas. Los hombres tenían autoridad por cargo u ordenación, el poder religioso de las mujeres derivaba de la inspiración, de la visitación extática.

Si bien hay diversos patrones que subyacen a estas dicotomías, uno al menos resulta claro. Si el hombre es a la mujer lo que el espíritu a la carne, lo que el alimentado al productor de comida, lo que el clero al laicado, el cargo a la inspiración, la ley a la piedad y lo divino a lo humano, entonces en cierto sentido lo *masculino* simboliza un producto cultural, escindido de la naturaleza o de la biología. Así, aunque en un principio pueda parecer incoherente o incluso contradictorio que *lo femenino* simbolice *tanto* la inspiración frente al cargo *como* la carne frente al espíritu, hay una dicotomía coherente que subyace a estas parejas. La oposición principal se da entre (a) las elaboraciones de leyes, patrones y formas erigidos a cierta distancia de la naturaleza, si no en contraposición a ella, y (b) una «naturaleza humana» más instintiva, interna y biológica. En este sentido, la carne es natural y el espíritu cultural del mismo modo en que la inspiración profética es interior, subjetiva, natural mientras que la autoridad clerical es una estructura cultural externa independiente de las cualidades relativas a la experiencia moral personal.

Los antropólogos estructuralistas nos han enseñado recientemente a entender este tipo de estructura como un modo de oposición ele-

---

gen de autoridad y disciplina y *madre* como imagen de crianza y afecto, toma prestada la dicotomía en cuestión de un autor masculino, Guillermo de San Thierry [...].

3.13 He demostrado esto en los textos cistercienses del siglo XII, en Bynum, *JM*, cit., cap. 4. He sugerido que este patrón se extiende a los siglos XIII y XIV en «"... And Woman His Humanity" [: Female Imagery in the religious Writing of the Later Middle Ages», en Caroline Walker Bynum, Stevan Harrell y Paula Richman (eds.), *Gender and religion: On the Complexity of Symbols*, Boston, 1986, pp. 257-288, reeditado en Caroline Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Nueva York, Zone Books, 1992, pp. 151-79.] [...].

mental característico de los sistemas simbólicos humanos. Mi planteamiento está influenciado por estas teorías, en especial por Sherry Ortner[4], pero no quiero repetir aquí sus afirmaciones. Comparto con los críticos de Ortner la idea de que su teoría es universalista en un sentido poco recomendable y no tiene en cuenta la posibilidad de que subgrupos dentro de una sociedad, en especial las mujeres, pueden mantener perspectivas diferentes e incluso en franco desacuerdo respecto a las dicotomías simbólicas que emplean los grupos culturales dominantes[5]. En consecuencia, no estoy diciendo aquí que la dicotomía cultura/naturaleza fuera una dicotomía objetivamente verdadera entre lo masculino y lo femenino. Ni tampoco afirmo que las mujeres medievales defendieran una dicotomía de este tipo. Meramente pretendo señalar que este es el modelo de símbolos que aparecen en la literatura masculina y la práctica religiosa entre el 1200 y el 1500.

Para los hombres, este modelo simbólico era profundamente perturbador. Para los mismos escritores que llegaron a identificar la iglesia con el clero, y su género como el símbolo de la divinidad de Dios, la afirmación de que la mediación clerical masculina era el puente necesario entre el cielo y la tierra implicaba el reconocimiento de su participación en la caída de la humanidad. Sabían que Cristo había predicado: «Bienaventurados sean los mansos». Su piedad reflejaba su ambivalencia. Paulatinamente, comenzaron a subrayar no la autoridad de Dios sino la accesibilidad de Jesús, no el Día del Juicio o la Resurrección sino la importancia de un hombre que entregó su vida por sus amigos. Habían recurrido a mujeres visionarias para obtener consuelo y consejo –y sin duda les preocupaba no recibir ya inspira-

---

4.14 [Sherry] ORTNER, «[Is] Female to Male [as Nature Is to Culture?]», [en Michelle Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Women, Culture and Society* (Stanford, Stanford University Press, 1974, pp. 67-87]. Para un argumento similar, véase Edwin Ardener, «Belief and the problem of Women» y «The Problem Revisited», en Shirley Ardener (ed.), *Perceiving Women*, Nueva York, New York Academy of Sciences, 1977, pp. 1-28. Véase también Michelle ROSALDO, Introducción y «Women, Culture and Society: A Theoretical Overview», en Rosaldo y Lamphere, *Women, Culture and Society*, cit., pp. 1-42; y Eric WOLF, «Society and Symbols in Latin Europe and in the Islamic Near East», *Antropological Quarterly* 42 (1968), pp. 287-301.

5.15 Véase Eleanor LEACOCK y June NASH, «Ideologies of Sex: Archetypes and Stereotypes», *Issues in Cross-Cultural Research*, Annals of the New York Academy of Sciences 285, Nueva York, New York Academy of Sciences, 1977, pp. 618-645; Carol P. MACCORMACK y M. STRATHERN (eds.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980; y Judith SHAPIRO, «Anthropology and the Study of Gender», *Soundings* 64.4 (1981) pp. 446-465. Ortner ha intentado lidiar con estas críticas en Sherry Ortner y Harriet Whitehead, introducción a ORTNER y WHITEHEAD (eds.), *Sexual Meaning: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 1-27; véase especialmente el prefacio, p. x. Véase también [Caroline] BYNUM, «[The] Complexity of Symbols» en [*Gender and religion*, cit., pp. 1-20].

ción directa[6]. Y hablaban (sin duda era un tema secundario pero muy rico) de Jesús como madre y de ellos mismos como mujeres.

En ocasiones, cuando se llamaban a sí mismos mujeres, los escritores utilizaban la voz *mujer* como si fuera un término oprobioso. Helinand de Froidmont reprobaba a sus hermanos en estos términos: «Mirad cómo Dios compara los hombres con las mujeres... y no sólo con las mujeres, ¡sino con mujeres *menstruantes*!»[7]. Sin embargo, era más frecuente que el término *mujer* se utilizara como símbolo de la dependencia respecto de Dios –aunque también para dar cuenta de las atenciones de Dios y como medio de subrayar su renuncia al poder y al prestigio mundano. En su «Carta a todos los fieles» Francisco de Asís describía así a los frailes virtuosos:

> Están aquellos que son las novias, los hermanos y las madres de nuestro Señor Jesucristo. Una persona es su novia cuando su alma fiel está unida a Jesucristo por el Espíritu Santo; somos sus hermanos cuando *hacemos la voluntad de su Padre que está en el cielo* [Mateo 12: 50], y somos su madre cuando lo llevamos en nuestros cuerpos y corazones con amor mediante una pura y sincera conciencia y hacemos que nazca al hacer buenas acciones que iluminan a los demás mediante el ejemplo[8].

6.16 Véase [... André] VAUCHEZ, *La Sainteté [en Occident aux derniers siècles du moyen âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, 1981; publicado en inglés como *Sainthood in the Later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). La vida de Lutgarda, de Thomas de Cantimpre, es un ejemplo particularmente bueno del recurso masculino a las mujeres visionarias. Thomas describe repetidamente a Lutgarda como «madre» y «nodriza» para sí mismo, para los hombres seculares y para los frailes (*AASS*, junio, vol. 4, pp. 202-203, 205, 207). Cuenta cómo Lutgarda, quien con frecuencia tenía visiones, logró que un cura tuviera una visión rezando para que se le otorgara (p. 202). También cuenta que cierto hombre al que el abad de Afflighem llevó ante Lutgarda quedó horrorizado por sus pecados cuando la miró a la cara «como si fuera el mayestático rostro de Dios» (p. 201).

7.17 Véase Helinand DE FROIDMONT, Sermón 27, *PL* 212 col. 622b. Véase también Sermon 20, cols. 646-52 y Helinand DE FROIDMONT, *Epistola ad Galterum*, col. 753b. Sobre otros escritores que utilizan el término *mujer* para indicar debilidad moral o física, véase Bynum, *JM*, cit., pp. 148-149; y [Georges] DUBY, *The Knight, the Lady and the Priest*, trad. B. Bray, Nueva York, Pantheon Books, 1983], especialmente pp. 22, 45-46 [ed. cast.: *El caballero, la mujer y el cura: el matrimonio en la Francia feudal*, Madrid Taurus, 1984].

8.18 Francisco DE ASÍS, «Carta a todos los fieles» [en Francisco, *Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis*, ed. Fathers of St. Bonaventure's College) (en adelante *Opuscula*), trad. inglesa de Benen Fahy en Marion A. Habig (ed.), *St. Francis of Assisi: Writings and Early Biographies: English Omnibus of Sources*, Chicago, University of Chicago Press, ³1973 (en adelante *Omnibus*)], p. 96, con variaciones mías. La idea de dar nacimiento a otros a través del ejemplo es típicamente franciscana; véase Bynum, *JM*, cit., pp. 105-106.

Al hablar de los frailes que iban en grupos de tres o cuatro a las ermitas, escribía:

> Dos de ellos actúan como madres con el otro o con los otros dos, que se comportan como sus hijos. Los primeros llevan la vida de Marta; los otros dos, la vida de María Magdalena... Los frailes que son madres deben poner cuidado en permanecer lejos de los extraños... Los frailes que son hijos no deben hablar con nadie a excepción de sus madres o su *custos* [superior][9].

Suso se vio a sí mismo como una doncella cogiendo rosas, un bebé abrazado al pecho de su madre. Ruysbroeck escribe: «La naturaleza del hombre es ser la novia [de Cristo]»[10].

Cuando un escritor describía a otro hombre como una mujer (por ejemplo, cuando Buenaventura hablaba de Francisco de Asís) o cuando un hombre (por ejemplo, Richard Rolle o Suso) se describía a sí mismo de ese modo, estaba utilizando una inversión simbólica. El hombre se volvía mujer metafórica o simbólicamente para expresar su renuncia o pérdida de poder, autoridad y posición social típicamente «masculinos». Se convertían en mujeres, como decía Eckhart, a fin de expresar su fecundidad, su capacidad de concebir a Dios en su interior[11]. Esta inversión parecía necesaria en una religión en cuyo núcleo se encuentra la contradicción y la Encarnación: un Dios encarnado en hombre. Cuando Tauler buscó un símbolo de la total autohumillación del alma ante Dios, de su total desnudez y vacuidad, no sólo eligió la pobre cananea de Mateo 15, 21-8 que decía de sí misma que era inferior a un perro, también citaba a una mujer contemporánea que había tenido una visión en la que era abandonada por todos los intermediarios entre la creación y el Creador y que, por consiguiente, le decía a Dios en alta voz que aceptaría la propia condenación al infierno si esa era su voluntad[12]. En este sermón, la «mujer»

9.19 Francisco DE ASÍS, «Vida religiosa en ermitas», *Opuscula*, pp. 83-84. *Omnibus*, pp. 71-72. Francisco califica en repetidas ocasiones el amor de los frailes por los demás como materno. Véase, por ejemplo, la Regla de 1221, cap. 9: «Limosnas mendicantes» en *Opuscula*, p. 38: «*Et quilibet diligat et nutriat fratrem suum, sicut mater diligit et nutrit filium suum*» [«Quien ama y alimenta a su hermano (fraile) es como una madre que ama y alimenta a su hijo»].

10.20 [Jan VAN RUYSBROECK, *The Spiritual Espousals*, trad. Eric Colledge, Nueva York, Paulist Press, s.f, p. 43]

11.21 Véase VAUCHEZ, *La Sainteté*, cit., p. 446 n. 511; y ECKHART, Sermón 2 en *Meister Eckhart: The Essential Sermons, Comentaries, Treatises, and Defense*, trad. Edmund Colledge y Bernard McGuinn, Nueva York, Paulist Press, 1981, pp. 177-179.

12.22 TAULER, Sermón 9 para el Segundo Domingo en Lent, en [John] TAULER, *Die Prediften [Tauler: Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie*

es un símbolo y un ejemplo no sólo de lo totalmente despreciable y de lo redimido sino también de esa gran inversión que se encuentra en el núcleo mismo del evangelio: el hecho de que sean los despreciables quienes *son redimidos*.

La imaginería de comida y carne que he examinado [en los capítulos precedentes] es, como he explicado antes, un caso particular de esta inversión simbólica. En buena medida, el papel del sacerdote y la teología de la *imitatio Christi* de la Baja Edad Media suponía la inversión de la comprensión cultural del género. Por una parte, como era de esperar dados los patrones simbólicos, el sacerdote era «varón» y el comulgante «femenino»; el sacerdote era Dios y el que recibía humano. Es de sobra conocido que Buenaventura afirmaba que las mujeres no podían ser sacerdotes porque sólo un hombre podía simbolizar el sacerdocio, la autoridad de Dios[13]. Pero, por otra parte, como he demostrado, no sólo el cuerpo moribundo de Dios era femenino –tuvo un nacimiento y una madre lactante– sino que también lo era el sacerdote: él era María, pues en sus manos se encarnaba Cristo como lo había hecho en la matriz de aquella; era quien preparaba y distribuía la comida a quienes necesitaban alimento. En el momento central de la misa el oficiante, preparado para dar protección y distribuir el alimento divino, ofrecía un cuerpo vulnerable proporcionado por un Dios padre-madre en beneficio de los niños humanos.

Así mismo, las pruebas iconográficas sugieren que en la misa está implícita una inversión de género. En la Baja Edad media las imágenes de Cristo distribuyendo comida y lavando los pies de los invitados a la Última Cena superan a las representaciones visuales de Cristo como rey o sacerdote. En estas pinturas Cristo aparece en uno de los papeles *femeninos* más admirados de la sociedad: el papel de elaborador y servidor de comida. Un retablo de Ulm del siglo XV [...] muestra precisamente esta inversión. En las alas exteriores (cuando está cerrado) vemos a Cristo como siervo y distribuidor de comida, probando a Judas con la hostia (como muchas mujeres místicas probaban a los falsos sacerdotes). Cuando está abierto, el retablo muestra la Eucaristía representada como un cuerpo en el cáliz y como harina en el molino. María y los cuatro evangelistas vierten el grano

---

aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Strassburger Handschriften, ed. Ferdinand Vetter, Berlín, 1910, pp. 40-46. [...] Los hombres también tomaban a las santas como modelos de penitencia, véase Acta alia, cap. 2, de Juan de ALVERNA, *AASS*, agosto, vol. 2, París, 1867, pp. 471-472, donde se habla de Juan como de una nueva Magdalena.

[13.23] [Francine] CARDMAN, [«The Medieval Question of] Women and Orders», *[The Thomist*, 42 (1978)]; J. RÉZETTE, «Le Sacerdote et la femme chez saint Bonaventure», *Antonianum* 51 (1976), pp. 520-527.

fondo del embudo (es decir, celebran). Los apóstoles giran la manivela. Son los prelados de la Iglesia, vestidos en todo su esplendor, que más debajo esperan tranquilamente el resultado.

Así, los escritores, artistas, devotos, y sacerdotes en la Baja Edad Media hicieron uso de claras dicotomías simbólicas; muchas de sus más profundas y emocionantes imágenes eran inversiones simbólicas. Por otra parte, la experiencia vital de esos mismos hombres solía ser una historia de crisis y conversión. Por tanto encarnaban las inversiones que utilizaban como símbolos, desnudándose completamente (como hizo Francisco de Asís ante su padre), poniéndose la ropa de un monje, un mendigo o una mujer (como hizo Richard Rolle cuando se hizo ermitaño), renunciando brusca y dramáticamente a la riqueza, al poder y a las mujeres para asumir la pobreza y la castidad (como hizo Juan Colombini)[14]. Como señalé en el capítulo 1 [del libro *Holy Feast and Holy Fast*], en la Edad Media fueron muchos más hombres que mujeres los que experimentaron cambios abruptos en su forma de vida durante su adolescencia. Al tener un mayor acceso al poder y a la riqueza familiar, cuando los hombres abandonaba sus prerrogativas resultaba más radical y extravagante, así mismo, por término medio a los chicos medievales parece haberles llegado más tarde que a las chicas el impulso de abandonar el mundo.

Se puede plantear múltiples explicaciones del hecho de que los hombre tiendan a usar imágenes y a vivir vidas llenas de contrastes, oposiciones e inversiones. En ocasiones, los antropólogos estructuralistas han afirmado que esas imágenes dicotómicas como duro/suave, masculino/femenino, ley/piedad, razón/sinrazón tienden a aparecer en culturas con patrones de herencia fuertemente patrilineales, pues lo femenino (aunque necesario para la procreación) es una fuerza que tiende a romper la unidad de estas sociedades, una fuerza que se encuentra al margen de la ley de la estructura[15]. Esta explicación, aunque plausible, no parece hacer justicia a la sutileza de la iconografía medieval. Hay otra forma más convincente de vincular las imagénes y la estructura social, basta con señalar que la mayoría de las gradaciones sociales de la Baja Edad Media eran gradaciones de la posición social del hombre. La paulatina consciencia acerca de la multiplicidad de posiciones y roles sociales que caracteriza la literatura de los siglos XII y XIII es, más que nada, una reflexión acerca de la variedad

---

14.25 Véase [Donald] WEINSTEIN y [Rudolf M.] BELL, [*Saints and Society: The two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago, University of Chicago Press, 1982], pp. 114-119, véase también Giovanni BATTISTA PROJA, «Colombini, Giovanni, da Siena», *BS*, vol. 4, cols. 122-123.

15.26 Véase, por ejemplo, Victor y Edith TURNER, *Image and Pilgrimage* [en *Christian Culture: Anthropological Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 1978], pp. 161, 199.

de papeles masculinos. Como ha señalado Georges Duby, las mujeres estaban al margen de los «tres estamentos» de la sociedad medieval los que rezan, los que luchan y los que labran la tierra[16]. Incluso en la Iglesia: aunque en cierto sentido las monjas pertenecían al «clero» (esto es, eran «regulares»; hacían votos), en otro todas las mujeres eran legas –es decir, órdenes externas. Las mujeres, como expliqué en el capítulo 1 [de *Holy Feast and Holy Fast*], a menudo se alejaban asustadas de las formas institucionales muy estructuradas para eludir reglas y votos; y generalmente la caracterización masculina de las mujeres se llevaba a cabo según su posición marital o sexual –la viuda, la virgen, la mujer casada– antes que con su filiación institucional. Así, las mujeres no formaban parte de una escala de papeles y posiciones sociales en el mismo sentido en que lo hacían los hombres[17]. En consecuencia, no debería sorprendernos que la compleja imaginería relativa al cambio de roles, a la inversión de poder y posición social –el loco convertido en rey, el chico convertido en papa, el hombre convertido en mujer o la mujer convertida en hombre– les resultara más atractiva a los hombres, pues para ellos las gradaciones sociales eran definiciones personales cuya presión psicológica exigía periódicas liberaciones.

Puede que existan razones tanto psicológicas como teológicas para que los hombres prefirieran la dicotomía y la inversión. Como distintos teóricos han indicado recientemente, la maduración de un chico (en la cultura occidental, tanto medieval como moderna) requiere una ruptura fundamental con la imagen que tiene de sí mismo: el joven debe aprender que no puede ser esa madre que es la

---

16.27 Georges DUBY, *The Three orders: Feudal Society Imagined*, trad. A. Goldhammer, Chicago, University of Chicago Press, 1980, pp. 89, 95, 131-133, 145, 209 [ed. cast.: *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Taurus, 1992].

17.28 Por ejemplo, cuando Francisco DE Asís en el cap. 23 de su Regla de 1221 enumera «a todos» los que deben perseverar en la fe y la penitencia, escribe lo que sigue «Suplicamos... todos los que sirven a Dios nuestro Señor dentro de la santa Iglesia católica y apostólica, junto con toda la jerarquía, curas, diáconos, subdiáconos, acólitos, exorcistas, lectores y todos los clérigos y religiosos, varones o mujeres; rogamos todos los niños, grandes o pequeños, el pobre y el necesitado, reyes y príncipes, labradores y granjeros, sirvientes y amos; rogamos las vírgenes y las otras mujeres, casadas o solteras; suplicamos el laicado, hombres y mujeres, niños y adolescentes, jóvenes y viejos, sanos y enfermos, el pequeño y el grande, todos los pueblos, tribus, familias y lenguajes, todas las naciones y todos los hombres por doquier, presentes y por venir» (*Opuscula*, pp. 59-60). Aunque en ocasiones no está claro hasta que punto son genéricas estas categorías, parece evidente que todas las mujeres religiosas se agrupan bajo el epígrafe «religiosas», que las posiciones relativas a las ocupaciones son masculinas (reyes, príncipes, labradores, granjeros, señores, posiblemente incluso los siervos), que las mujeres se clasifican según su *status* sexual o marital, algo que no ocurre con los hombres, y que sólo el «laicado» implica la igualdad de hombres y mujeres.

primera proyección que hace de sí mismo, su primer modelo[18]. Por tanto, el crecimiento de un varón implica aprender a ser algo distinto de lo femenino –aprender tanto a transformar sus propios deseos y su autodefinición como a ver lo femenino como otro. No debería sorprender por tanto que las inversiones y las conversiones resulten centrales en las formas masculinas de pensar y simbolizar el crecimiento espiritual.

Además, la naturaleza de las dicotomías simbólicas generadas por hombres implica cierta tendencia a la inversión. No es sólo que la teología cristiana afirme que los humildes, los pobres, «los últimos» llegarán finalmente a ser los primeros, estableciendo así que los hombres deben encontrar símbolos de inversión para expresar su avance hacia Dios (por ejemplo, el alma como mujer, niño o loco)[19]. Los propios símbolos masculinos, en la medida en que se refieren a algo escindido de la naturaleza, a la construcción cultural, forzaban el reconocimiento de sus opuestos, pues los hombres se sabían no meramente «divinos», «logos», «espíritu» y «autoridad». Dado que los símbolos asociaban «la masculinidad» con la cultura, con «algo más» y «algo distinto» de la naturaleza humana, estos símbolos implicaban que para [illegible] naturaleza humana el varón debía asumir simbólicamente aquello que se le oponía. El grupo particular de actividades, responsabilidades y símbolos culturales que los hombres asociaban a *lo masculino* implicaba la contraposición y la inversión. El conjunto de actividades, responsabilidades y símbolos asociadas con *lo femenino* no implica del mismo modo su anverso. Los símbolos de *lo femenino* –crianza, cuerpo, laicismo, humanidad, inspiración interior– no requerían nin-

---

18.29 Nancy CHODOROW, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1978. Véase también Carol GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982, caps. 1, [illegible] 6. Las teorías de Chodorow se han aplicado a santas de la India en A. K. RAMANUJAN, «On Women Saints», en J. Hawley y D. M. Wulff (eds.), *The Divine Consort: Radha and the Goddesses of India*, Berkeley, Berkeley Religious Studies Series, 1982, pp. 316-324. Para una versión diferente de este argumento, fundado en la investigación de John y Beatrice Whiting, véase [Peggy Reeves] SANDAY, *Female Power and Male Dominance [: On the Origins of Sexual Inequality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981], pp. 182-185. No obstante, se ha criticado duramente los matices esencialistas de la obra de Gilligan. Véase Judy AUERBACH *et al.*, «Commentary on Gilligan's *In a Different Voice*», *Feminist Studies* 11,1 (1985), pp. 149-161; Debra NAILS *et al.* (eds.) *Women and Morality*, monográfico de *Social Research* 50,3 (1983); Joan W. SCOTT, [«Gender: A Useful Category of Historical Analysis»], *American Historical Review* [91 (1986), pp. 1053-1075].

19.30 Son varios los pasajes del Nuevo Testamento en los que se plantea la inversión; véase, entre otros, 1 Corintios 1:20 («¿No es verdad que Dios ha hecho fatua la sabiduría de este mundo?») y Marcos 10:31 («Pero muchos de los que habrán sido los últimos, serán los primeros»).

guna otra cosa –por ejemplo, poder, espíritu, cargo, divinidad– para evocar la noción de persona, ni tampoco necesitaban de una inversión a fin de proporcionarle un significado religioso. Pues la mujer era, tanto de hecho como simbólicamente, humana.

Así, el conjunto de símbolos dicotómicos que se arracimaban en torno a lo femenino y lo masculino en la tradición occidental sugería que los hombres –poderosos, clericales, autoritarios, racionales, «divinos»– necesitaban convertirse en «mujeres» débiles y humanas, aunque espirituales, a fin de llegar a Dios. En consecuencia, los escritores masculinos en la Baja Edad Media utilizaban en abundancia esta imaginería inversa y, además, con frecuencia aceptaban esa imaginería inversa y esos símbolos dicotómicos como formas apropiadas de reflejar la experiencia femenina. Los escritores masculinos urgían a las mujeres a «ser masculinas» o «viriles» en su ascenso hacia Dios[20]. A los hagiógrafos y cronistas les fascinaban las historias de cómo las mujeres se travestían para poder entrar en casas religiosas –probablemente hasta el punto de inventar tales incidentes[21]. Los escritores dedicaron mucha atención a las debilidades de las mujeres, subrayaron las tentaciones sexuales femeninas y se extendieron en lo inapropiado que era el ascetismo para la suavidad, la ternura que caracterizaba a las mujeres. Así le escribía Suso a una hija espiritual: «Eres más débil que Eva en el paraíso». El compilador de la *Vida de Ida de Lovaina* la elogiaba diciendo que no era «perezosa como una mujer, sino constante como un hombre»[22].

Hay muchas pruebas de que a los religiosos de los siglos XIII, XIV y XV les fascinaban las mujeres –tanto las visionarias que llegaron a ser, a causa precisamente de su humildad, portavoces de Dios en

---

20.31 [...] Sobre las historias seculares de autores masculinos que describen a las mujeres virtuosas como «viriles», véase Duby, *The Knight, the Lady and the Priest*, cit., pp. 234-235. Incluso los biógrafos masculinos no siempre ven estos progresos espirituales de las mujeres como un acrecentamiento de la «virilidad»; el hagiógrafo de Umiltà de Faenza dice (cap. 1, par. 5, *AASS*, mayo, vol. 5, p. 208) que después de su conversión se estaba transformando en «otra mujer».

21.32 [John] ANSON, «The Female Transvestite [in Early Monasticism: The Origins and Development of a Motif», *Viator* 5 (1974) pp. 1-32]. Véase también Vern BULLOUGH, «Transvestites in the Middle Ages», *American Journal of Sociology* 79 (1974) pp. 1381-1394.

22.33 Véase [Enrique SUSO, *Briefbüchlein der Ewingen Weisheist*, Carta 4, en Enrique Suso, *Heinrich Seuse: Deutsche Schriften im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte*, ed. Karl Bihlmeyer, Stuttgart, 1907, p. 369; Vida de Ida de Lovaina, *AASS*, abril, vol. 2, París, 1865, p. 159.]. No hace falta decir que las escritoras no generalizaban acerca de la naturaleza del «hombre» (utilizado en sentido no genérico), a pesar de que ellas veneraban al tiempo que condenaban al clero como grupo [...].

[illegible] como las madres ordinarias, las amas de casa, lavanderas y sirvientas que simbolizaban los abismos a los que descendió Jesús para redimir a la humanidad. Como sugerí en el capítulo 3 [de *Holy Feast and Holy Fast*], los místicos como Bernardo, Francisco, [illegible], Suso, Tauler, Eckhart y Gerson aconsejaron a las mujeres, admiraron a las mujeres y detestaron a las mujeres. Usaron la imagen de la mujer –más humilde y carnal que ellos– para hablar de su propia aproximación a Dios. Al hablar de sí mismos como madres nodrizas o bebés, estos hombres describían la personalidad que habían alcanzado a través de la conversión como lo opuesto a la edad adulta y la masculinidad. Al hablar de sus propias conversiones como una exposición a la desnudez, la pobreza, el sufrimiento y la debilidad no sólo renunciaban a las prerrogativas de riqueza, fortaleza y poder público que su mundo vinculaba a la posición social del hombre adulto, sino que también las invertían. Si bien los escritores eran aficionados a verse como novias, madres y niños, tales imágenes inversas no eran más que un conjunto de metáforas en un mundo simbólico en el que el hombre comprendía su compromiso religioso básico como una huida del poder y la gloria –pues el propio Jesús había evitado el poder, no importa cuántos reyes y prelados invocaran su nombre.

Los símbolos de las mujeres como continuidad

Dado que las escritoras expresaron sus deseos y temores religiosos en la misma tradición simbólica que los hombres y participaron en los mismos rituales, también usaron y reflejaron de algún modo el grupo de dicotomías que acabo de describir. Algunas de las imágenes femeninas acerca de la comida y la carne no sólo expresaban estas dicotomías sino también profundas inversiones. Tanto en la unión eucarística como en la mística las mujeres invierten lo que culturalmente se supone que son. Del mismo modo que la muerte de Cristo en la cruz supuso una inversión simbólica –pues no adoptó rasgos *masculinos* (como rey, sacerdote o alimentado) sino *femeninos* (como madre lactante y creadora, nodriza de otros)– la comulgante experimentaba la inversión de género, se la alimentaba en vez de ser ella quien educaba y criaba a los demás. En la misa los papeles que desempeñaban el clero y el laicado invertían los papeles sociales ordinarios. El celebrante elaboraba la comida, la preparaba, era la madre embarazada del Dios encarnado; la mujer que comulgaba se regalaba, con los ojos y el paladar, con una comida que ella *no* había preparado. La forma en que las mujeres ingerían a Dios –jubilosamente y como inducción a las visiones– se oponía a los ac-

tos femeninos ordinarios, a la preparación de la comida y la crianza de los niños[23].

Sin embargo, en un nivel más profundo, la ingestión de Dios por parte de las mujeres no suponía una inversión total. Tanto en la misa como en el éxtasis místico las mujeres quedaban asociadas a la comida y a la carne aún más plenamente de lo que de ordinario lo hacían en su cultura. Al unirse con Cristo agonizante las mujeres alcanzaban un yo absolutamente renovado y nutriente. La comida, el ayuno y la alimentación de otros por parte de las mujeres eran actos sinónimos, pues en el sufrimiento que protagonizaban en los tres casos las mujeres se fundían con un sufrimiento cósmico que realmente redimía el mundo. Estos tres actos y símbolos sinónimos no eran simples inversiones simbólicas sino, más bien, la transfiguración y conversión de lo que la mujer simbolizaba: la carne, la crianza, el sufrimiento, lo humano.

Por tanto, las imágenes y las prácticas relacionadas con la comida de las mujeres reflejan un patrón más amplio. La forma en que las mujeres utilizaban los símbolos y vivían su religiosidad era diferente de la de los hombres, constituía una especie de subtexto dentro de un texto mayor – dominado por símbolos dicotómicos e inversiones simbólicas– y no era ajena a las oposiciones masculino/femenino y a las imágenes de inversión. Sin embargo el sentido del yo religioso de las mujeres parece más continuo con su sentido del yo social y biológico; las imágenes de las mujeres son profundizaciones y no inversiones de aquello que la «mujer» es; los símbolos de las mujeres no expresan tanto contradicción y oposición cuanto síntesis y paradoja[24].

Esta característica de los escritos de las religiosas ha sido correctamente señalada por los grandes estudiosos que se han ocupado de este asunto, si bien no ha sido ubicada en un marco teórico adecuado. El barón Von Hügel decía a propósito del uso simultáneo de opuestos o paradojas característico de Catalina de Génova: «había un elemento de simultaneidad, de interconexión orgánica de ese *To-*

[23.34] Las pruebas iconográficas corroboran este punto, pero de forma ambigua [...] [Las representaciones de las visiones de las mujeres muestran a la mujer como receptáculo]. Incluso aquí, sin embargo, el énfasis en la recepción de la mujer sin duda surge más de su posición seglar (opuesta a clerical) que de alguna inversión de su papel social de cocinera.

[24.35] [...] Aunque la literatura feminista francesa ha sido rotundamente atea y algunas feministas francesas sin duda rechazarán el tema de este libro como poco interesante, mi planteamiento acerca de la continuidad del sentido del yo de la mujer en su lenguaje simbólico en los textos medievales muy bien podría explicarse al modo en que Luce Irigaray ha dado cuenta del discurso feminista contemporáneo en «The Sex Which Is Not One», trad. Claudia Reeder, en Elaine Marks e Isabelle de Courtivron (eds.), *New French Feminisms: An Anthology*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1980, pp. 99-106.

... *Sanal* divino, que la impresionaba sobremanera en aquellos ...mentos tan profundos»[25]. Brant Pelphrey, en su exposición de la ...logía de Juliana de Norwich, sugiere que consideró el pecado ...mo una parte necesaria (aunque dolorosa) del ser humano y que ...teoría de la unión con Dios no implicaba «etapas» por las que el ...lma debía ir pasando sino, más bien, una continuidad del yo, una ...ra humanidad gracias a Jesús[26]. Peter Dronke, escribiendo so... Margaret Porete y las herejes de Montaillou, comenta tanto la ...rmalidad de la perspectiva de las mujeres en relación al diablo ...mo la ausencia de «prejuicios» en los escritos de las mujeres, su...rayando la forma en que evitan las reglas de disyunción excluyen..., las sustituyen por soluciones concretas existencialmente apro...piadas[27].

Todo esto no significa que la mística masculina nunca use para...dojas (viene a la mente, por ejemplo, Nicolás de Cusa) o que los teó...logos varones nunca llevaran esta síntesis paradójica hasta el punto de reconciliar cielo e infierno (piénsese en Orígenes) o que los peni...tentes nunca hayan sustituido el paso a través de la jerarquía del cos...mos hasta llegar a Dios por la continuidad personal en Jesús (piénsese en Francisco)[28]. Pero la explosión de paradojas en Hadewijch, en Margaret Porete o en Catalina de Génova, el atormentado rechazo de la existencia del infierno de Mechtild de Magdeburgo o Juliana de Norwich, el regodeo en las humillaciones características del ser hu...mano que muestran casi todas las religiosas de la Baja Edad media; todo ello determina un patrón consistente que sólo se encuentra muy de tanto en tanto en los hombres religiosos. Tras ese patrón subyace una confianza radical en que todo es uno –todo es, como dijo Juliana, una avellana que se sostiene en la palma de Dios–, pues finalmente lo

---

25 36 [Friedrich] von HÜGEL, *[The] Mystical Element [of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends*, 2 vols, Londres, 1908] vol. I, p. 238; véase también [D. C.] NUGENT, [«The] Annihilation of [St.] Catherine of Genoa», *[Mystics Quarterly* 10.4 (1984)], p. 185. [...]

26 37 Brant PELPHREY, *Love Was His Meaning* [: *The Theology and Mysticism of Julian of Norwich*, Salzburgo, Universidad de Salzburgo, 1982]. Esta lectura de Julian convierte sus *Showings* en una elaboración conceptual y teológica más sutil del tipo de «continuidad del yo» que, en mi opninión, aparece en los escritos de otras mujeres del mismo periodo [...].

27 38 Véase [Peter] DRONKE, *[Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Julian of Texts from Perpetua (†203) to Marguerite Porete (†1310)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, en lo sucesivo *WW]*, p. x. Un comentario más amplio sobre el alcance de las observaciones de Dronke aparece en mi reseña de su libro en *Modern Language Quarterly* [46 (1985), pp. 386-389].

28 39 Pero Francisco, por supuesto, logra enfatizar su yo como humano a través de una serie de extravagantes inversiones en las que se ve a sí mismo como pobre, desnudo, mujer, leproso, etc.

que se redime es nuestra más despreciable humanidad[29]. Es nuestro «Yo» el que se convierte en Dios[30].

Esto supone afirmar que las mujeres religiosas se vieron a sí mismas como humanas *porque* eran mujeres, como redimibles *porque* eran mujeres. Puede parecer un razonamiento muy extraño a la luz de ciertas aspiraciones feministas recientes. Así, por ejemplo, Jo Ann McNamara, Rosemary Reuther, Marie Delcourt y Marina Warner, han afirmado que la superioridad del hombre sobre la mujer en la cultura occidental obligó a la mujer a aceptar una masculinidad simbólica (o, cuando menos, el abandono de su feminidad) para poder manifestar el avance espiritual[31]. No sólo citan unas cuantas referencias aisladas del periodo patrístico a mujeres cuya valentía se consideraba «masculina» sino también múltiples historias (predominantemente patrísticas) de santas travestidas –de mujeres que se disfrazaban de hombres y a las que a veces incluso les crecía barba, a fin de escapar al matrimonio (o a la violación) o para ingresar en un monasterio. También citan a Juana de Arco. Estos trabajos tienden a sugerir que la inversión de género consituía un importante símbolo para las mujeres. Además, investigaciones recientes demuestran que el travestismo masculino era extremadamente raro en la Edad Media (y en ocasiones fue perseguido como una perversión sexual)[32]. Aunque los

---

29.40 JULIANA [DE NORWICH], *[A] Book of Showings [to the Anchoress Julian of Norwich*, ed. Edmund Colledge y James Walsh, 2 vol., Toronto, Instituto Pontificio de Estudios Medievales, 1978]. *The Long Text*, cap. 5, revelación 1; p. 299.

30.41 La feminista francesa Julia Kristeva, en un brillante artículo sobre el discurso de las mujeres, sugiere que el lenguaje de las mujeres «atraviesa» –expresa proceso– mientras que el del hombre bifurca y opone. También escribe sobre el movimiento de la mujer más allá del «yo» en el lenguaje –de su sentido del yo como un «sujeto en proceso»– de un modo que guarda semejanzas con el rechazo del «yo» por parte de Catalina de Génova (por razones muy diversas). Véase la entrevista con Kristeva de Xaviére GAUTHIER, «Oscillation du "pouvoir" au "refus"», trad. Marilyn August, en Marks y de Courtivron, *New French Feminisms*, cit., pp. 165-167.

31.42 Jo Ann MCNAMARA, «Sexual Equality [and the Cult of Virginity in Early Christian Thought», *Feminist Studies* 3.3/4 (1976), pp. 145-158]; [Rosemary] REUTHER, [«Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church», en Rosemary Reuther (ed.), *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, Nueva York, Simon & Schuster, 1974, pp. 150-183]; Marie DELCOURT, «Le Complexe de Diane dans l'hagiographie chrétienne», *Revue de l'histoire des religions* 153 (1958), pp. 1-33; y [Marina] WARNER, *Joan of Arc* [: *The Image of Female Heroism*, Nueva York, Knopf, 1981]. Una inteligente crítica del punto de vista de estos artículos aparece en Evelyne Patlagean, «L'Histoire de la femme déguisée en moine et l'evolution de la sainteté féminine à Byzance», *Studi medievali*, 3.ª ser., 17, fasc. 2 (1976), pp. 597-623. Tanto Delacourt como Patlagean hacen referencia al importante trabajo de Usener y Delehaye sobre los santos travestidos.

32.43 BULLOUGH, «Transvestites», John BOSWELL, [*Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from Beginnings of the Christian*

[illegible] que se centran en Juana de Arco no suelen buscar paralelos de su travestismo en la Baja Edad Media (algo que restaría importancia a su caso), lo cierto es que no era extraño que las mujeres del periodo adoptaran vestimentas masculinas, especialmente para escapar de sus familias o para ir en peregrinación[33]. ¿Por qué sugiero entonces que las inversiones, especialmente las inversiones de género, *no* resultaban cruciales en la religiosidad de las mujeres?

En mi opinión para las mujeres el travestismo era más que nada un dispositivo práctico, mientras que para los hombres era sobre todo un símbolo religioso. Las mujeres en ocasiones se pusieron ropas masculinas para escapar de sus familias, para evitar el peligro de violación y el pillaje o para adoptar el rol de soldado, peregrino o ermitaño. Pero, una vez liberadas del mundo por los muros de un convento o de una ermita, por su posición terciaria, por la práctica de la continencia, por la inspiración mística o incluso por la inedia milagrosa, las mujeres hablaron de sus vidas mediante imágenes femeninas. Ellas no se veían metafóricamente como guerreros de Cristo sino como novias, como vírgenes embarazadas, como amas de casa, como madres de Dios. Tal vez el hecho de que el travestismo fuera una solución social radical aunque práctica para las mujeres impidió que fuera el más poderoso símbolo de su personalidad. Por el contrario, el hombre no se travestía como solución práctica y lo único que po-

---

[illegible] to the Fourteenth Century, Chicago, Chicago University Press, 1980], no tiene mucho que decir sobre el travestismo. El traductor del siglo XV de Soranus, Caelius Aurelianus, ve el travestismo como un signo de homosexualidad; véase Helen R. LEMAY, «William of Saliceto on Human Sexuality», *Viator* 12 (1981), p. 179.

[33] Caesarius de Heisterbach cuenta unas cuantas historias de finales del siglo XII, pero se trata de imitaciones de historias patrísticas. Véase Caesarius [DE HEISTERBACH], *Dialogus miraculorum*, ed. Joseph Strange, 2 vols., Colonia, 1851], Distinctio I, caps. 40-3, vol. 1, pp. 47-54. Para otros tres ejemplos, véase [Michael] GOODICH, «Contours of Female Piety [in Later Medieval Hagiography», *Church History* 50 (1981)] p. 25, y Matthew PARIS, *Historia major [juxta exemplar Londinense 1571 verbatim recusa*, ed. William Wats, Londres, 1640, para el año 1225, pp. 325-327 (tomado de la crónica de Roger de Wendover). Otros ejemplos son Cristina de Markyate, que escapó de su familia con vestidos masculinos y Margery Kempe, que utilizó ropas de varón durante una peregrinación. La chica de la que habla Matthew Paris, que se refugió entre los frailes, utilizó la oportunidad que le proporcionaba la ropa masculina para predicar: «et Evangelium pacis per civitates et castella, et praecipue sexui muliebri praedicare studuerat» [predicaba con entusiasmo el Evangelio de la paz por ciudades y castillos, en especial a las mujeres»] (p. 326). Una historia del siglo XV acerca de una mujer que se disfrazó de hombre para asistir a la universidad aparece en Martin de Leibitz (o de Zips) (fallecido en 1461?), «Senatorium sive dialogus historicus Martini abbatis Scotorum Viennae Austriae», en Hieronymus PEZ (ed.), *Scriptores rerum Austriacarum veteres ac genuini...*, 2 vols, Leipzig, 1725 vol. 2, cols. 629 y ss., citado en Michael H. SHANK, «A female University Student in [late] Medieval Kracow», *Signs* [12 (1987), pp. 373-380].

día obtener de ello era el oprobio social, pues la inversión de género poseía una alta carga simbólica, resultaba aterradora incluso[34].

En cualquier caso, al margen de cual sea la razón de la fascinación que sentían los hombres medievales hacia el travestismo femenino –una fascinación aparentemente compartida por los historiadores modernos de ambos géneros– las pruebas concernientes a la imaginería son meridianas. Las imágenes básicas del yo religioso propias de las mujeres *no* eran imágenes invertidas, no eran imágenes masculinas. Normalmente, cuando las mujeres usaban el género como imagen hablaban de ellas mismas como mujeres ante un Dios masculino o como andróginas. Mechtild de Magdeburgo, Hildegarda de Bingen, Catalina de Siena y Margery Kempe hablaban de sí mismas como mujeres pobres, indoctas y débiles. Efectivamente Hildegarda vestía a sus monjas como novias cuando iban a recibir la comunión. Margery se jactaba de relacionarse con Dios como esposa y madre. Catalina contaba que había deseado, de niña, imitar a una de las primeras santas travestidas, pero ya adulta Cristo le dijo en el transcurso de una visión que esa inversión no era necesaria: Dios prefería que enseñase e inspirase a los demás como una mujer humilde[35].

Como expliqué en el capítulo 9 [de *Holy Feast and Holy Fast*] el uso por parte de las mujeres de las imágenes femeninas no expresa una incapacidad para la piedad o para aproximarse a Dios. En efecto, Peter Dronke ha subrayado que, en ocasiones, el *topos* de la «pobre mujer» era una forma irónica de reclamar la inspiración divina, la capacidad de ser el receptáculo o portavoz elegido por Dios[36]. Algunas escritoras incluso fueron más allá de esta ironía. Juliana de Norwich, por ejemplo, suprimió su referencia a la incapacidad femenina cuando volvió a redactar sus *Showings* en una versión más larga, teológica-

---

[34.45] En ocasiones, en el transcurso de los festivales medievales de la Baja Edad Media europea, los hombres se disfrazaban de mujeres (véase [Natalie Z.] DAVIS, *Society and Culture* [*in Early Modern France*, Stanford, Stanford University Press, 1975], pp. 124-131), con frecuencia esas prácticas fueron desaprobadas por moralistas y teólogos (un ejemplo de esta desaprobación aparece en la crónica de Salimbene en [G. G.] COULTON, [*From St.*] *Francis to Dante* [: *Translations from the Chronicle of Franciscan Salimbene*..., (²1907; reimp. Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1972], p. 220). Además, la idea del travestismo femenino era un símbolo amenazador para los hombres; y hay razones para sospechar que, en ocasiones, las historias sobre mujeres travestidas que se contaban en los círculos monásticos expresaban la ansiedad y la lascivia masculina sin tener ninguna base histórica (véase Anson, «Female Transvestite»).

[35.47] Véase [Raimundo DE CAPUA, *Life of Catherine of Siena*, parte 2, cap. 1, párrafos 121-122, *AASS* Abril, vol. 3, p. 892]. No deberíamos olvidar que aunque Catalina habló de los hombres como valientes y de las mujeres como débiles, aplicó los adjetivos *varonil* y *femenino* a personas de ambos géneros [...].

[36.48] Dronke, *WW*, *passim*, especialmente pp. 66, 82.

[illegible] más audaz y más sofisticada[37]. Además, con frecuencia, la imagen que daban de sí mismas las mujeres era andrógina, pues era habitual que en su comprensión de la «maternidad» o lo «femenino» incluyeran cualidades que la gran cultura había estereotipado como masculinas (como la disciplina o el juicio). Gertrudis de Helfta, Hadewijch, Catalina de Siena y Juliana de Norwich, todas ellas mezclan de tal forma las imágenes de género y las características personales (como la ternura, la severidad, el amor o la disciplina), ya sea cuando describen el alma o cuando hablan de Dios que, en sus escritos, sólo puede ver de forma intermitente la habitual asociación del alma con lo femenino y de Dios con lo masculino. Finalmente, cuando la simbología utilizada por las propias mujeres estaba vinculada a actividades o características que la cultura dominante consideraba femeninas (por ejemplo, lactancia y elaboración de comida, debilidad y sexualidad), las mujeres tendían a aplicar esos símbolos a todo el mundo en vez de subrayar la oposición masculino/femenino. Como se dijo antes, la percepción que las mujeres tenían de sí mismas como símbolos de la «humanidad de Cristo» llevó el concepto de *humano* más allá de la dicotomía masculino/femenino.

Hildegarda de Bingen, por ejemplo, escribió que los hombres y las mujeres se diferencian en sus papeles sociales, biológicos y religiosos (aunque incluso en este punto subraya la complementariedad más de lo que lo hacían los teólogos de su tiempo). Pero en un nivel más profundo, cuando usa a la mujer como símbolo no presupone una contraposición radical con los hombres. La «mujer» era lo que los escritores modernos en ocasiones llaman «humanidad». En la visión de la salvación de Hildegarda, la «imagen de la mujer» –esto es, la humanidad – se encuentra bajo la cruz y recibe la sangre de Cristo [...] Dos siglos después, Catalina de Siena criticaba a las mujeres por su debilidad. Sin embargo decía de sí misma y de otras mujeres que eran todas niñas que extraían la leche del sufrimiento del pecho de la humanidad de Cristo. Cuando hablaba de este sufrimiento, se refería al sufrimiento de Cristo y al suyo propio. Así, el alma era un lactante que se identificaba con una madre cuyo alimento es el sufrimiento, un sufrimiento capaz de salvar al mundo. El niño era la madre; quien se alimentaba estaba nutriendo a otros; el sufrimiento era fertilidad. Estas imágenes van más allá de la dicotomía, a pesar de surgir explícitamente de experiencias femeninas cotidianas. A pesar de que las oposiciones simbólicas de la tradición teológica dominante son la condición de posibilidad de las imágenes propias de las mujeres, estas últimas no constituyen ni dicotomías ni inversiones.

37.49 Juliana de Norwich, *Book of Showings*, ed. Colledge y Walsh, *The Short Text*, cap. 6, parte 1, p. 222, la referencia no aparece en *The Long Text*.

Del mismo modo que en las vidas de los hombres se da una gran conversión e inversión –de forma simétrica a la naturaleza fuertemente dicotómica de sus símbolos– las historias de la vida real de las mujeres muestran una menor inversión –simétrica a su uso de los símbolos de continuidad. Como señalé en el capítulo 1 [de *Holy Feast and Holy Fast*], Weinstein y Bell han demostrado que la forma de vida de las mujeres era poco dada a propiciar rupturas abruptas; en efecto, su vocación nacía gradualmente, se expresaba antes y se consolidada mucho más lentamente[38]. Esta diferencia no parece que sea únicamente consecuencia de la carencia de poder por parte de las mujeres, de la gran dificultad que tenían para rechazar a pretendientes, maridos, niños o los dictados paternos si la vocación de la castidad o la privación les llegaba en la adolescencia o en la juventud. La investigación de un gran número de vidas de santos medievales sugiere que las chicas (a diferencia de los chicos) con frecuencia sabían antes de los ocho años que deseaban evitar el matrimonio. Para esas mujeres, la virginidad y el humilde servicio de los miembros de la familia o de las hermanas monjas era al mismo tiempo una continuación de la infancia y una vía de escape a la situación de la «mujer casada» adulta.

El mismo tipo de explicación que he planteado para el uso masculino de los símbolos puede explicar también la utilización femenina. El desarrollo personal más continuado de las chicas hacía que no les fuera necesario desarrollar un concepto del «otro», esto puede explicar la forma en que las mujeres evitaban la imaginería dicotómica, así como su tendencia a elaborar simbólicamente aspectos de la vida cercanos a la experiencia cotidiana (comida, sufrimiento, lactancia). La teoría psicológica feminista más reciente ha sugerido que las profundas asimetrías en la crianza características de la cultura occidental pueden hacer que las niñas demuestren una menor sensibilidad hacia las oposiciones binarias y la «alteridad»[39]. Además, la posición social de las mujeres en la Europa de la Baja Edad Media, de

---

38.51 [En *Saints and Society*, analizado por Bynum, *Holy Feast*, cit., en pp. 24-25. Peter] DINZELBACHER, *Vision und Visionsliteratur [im Mittelalter*, Stuttgart Hiersemann, 1981]. pp. 24-25. La forma en que Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur*, cit., p. 229, resume las diferencias entre las visiones alto medievales, típicamente masculinas, y las visiones posteriores, más propias de mujeres, subraya este punto. Las visiones de las mujeres se esperaban y se buscaban; las de los hombres ocurrían súbitamente. Las visiones de las mujeres confirmaban un modo de vida que ya habían elegido; las de los hombres señalaban el comienzo de una nueva vida.

39.52 Véase más arriba, n. 18.29. Véase también Judith VAN HERIK, «The Feminist Critique of Classical Psychoanalysis», en David Tracy y Steven Kepnes (eds.), *The Challenge of Psychology to Faith [Concilium: Revue internationale de théologie* 156], Edimburgo, Clark, 1982, pp. 83-86.

alguna manera al margen de los *ordines*, puede ser un indicio de por que las imágenes de inversión de *status* les parecían mucho menos interesantes que a los hombres. Recientemente los antropólogos estructuralistas han mostrado las formas en que los símbolos dicotómicos –en especial la dicotomía fundamental naturaleza/cultura– tienden a expresar y *sustentar* el poder de quienes se identifican con la «cultura»[40.53].

Sea cual sea la explicación propuesta, está claro que la forma en que las mujeres usan y viven los símbolos era diferente de la masculina. La diferencia no reside meramente en los símbolos elegidos, sino también en el vínculo personal que se establecía con esos símbolos. Mientras los hombres subrayaban la contraposición masculino/femenino y usaban la imaginería de la inversión para expresar su dependencia respecto a Dios, las mujeres expresaban su sumisión a Dios mediante imágenes que, al menos en parte, procedían de su propio género y no recurrían a las inversiones simbólicas. Mientras los hombres escribían sobre la naturaleza de la mujer, las mujeres no escribían sobre el género (hombre frente a mujer), sino sobre el alma o la humanidad. En cierto sentido, la forma en que las mujeres usaban las metáforas y las imágenes fue muy peculiar, oblicua respecto a la tradición masculina de escritos espirituales, donde la dicotomía masculino/femenino era un símbolo para muchas otras oposiciones. Aun así, está claro que el sentido del yo de las mujeres estaba formado e influenciado por dicotomías simbólicas de la tradición teológica dominante. Son muy antiguas las ideas de que Dios, la mente y el poder son masculinos mientras que el alma, la carne y la debilidad son femeninos, de que las mujeres dieron pie a una espiritualidad en la que su propia humanidad sufriente tenía una significación cósmica.

[...]

40.53 Véase más arriba, notas 4.14 y 5.15.

17

CARGAS DEL MATRIMONIO: ADMINISTRACIÓN DE RECURSOS Y GÉNERO EN LA ITALIA MEDIEVAL

Susan Mosher Stuard

Tal vez el único precedente en el análisis de la administración como un determinante de género masculino en la Edad Media sea el estudio de David Herlihy de 1983 en el que, desde la perspectiva del arte y la literatura, afirmaba que la última figura que se introdujo en la constelación del niño sagrado y la madre devota para formar la familia ideal fue el marido autonegado, modelado a partir de la figura de José. Herlihy entiende que la aparición de José en la iconografía es un fenómeno relativamente tardío de la Baja Edad Media; se comenzó a representar a José de forma conspicua en el arte urbano italiano del siglo XV[1]. Aunque parece que la figura tortuosa y decaída de José, relegada a la periferia de la escena, despertó un gran interés entre los hombres que se encontraban en la flor de su juventud. De hecho, resulta difícil imaginar cómo podría triunfar José como modelo de hombre ideal si no es en el contexto de una lucha donde la edad triunfa sobre la juventud. En consecuencia, para estudiar el ahorro como determinante de género tal vez sea preciso recurrir al análisis de las relaciones generacionales entre los hombres antes que al de los distintos modelos en las relaciones entre marido y mujer.

Centrar la atención en las primeras etapas de este conflicto generacional –quizás habría que entenderlo como una domesticación de los hombres para que se comportasen como José– implica remontar la indagación al siglo XII. A mediados de ese siglo, en la Universidad de Bolonia y en los tribunales civiles y religiosos, las enseñanzas sobre las obligaciones financieras del marido hacia su mujer se centra-

[1] David HERLIHY, «The Making of the Medieval Family: Symmetry, Structure, and Sentiment», *Journal of Family History* 8 (1982), pp. 116-130; véanse en especial las pp. 127-128.

[illegible]ablamente en el determinante asunto de administrar la herencia de la familia natal de la esposa, es decir, según el derecho romano, el cuarto falcidiano de la esposa o una buena parte de la herencia de su familia natal que se le pagaba en forma de dote con motivo de su matrimonio. Generalmente se acepta que esta inversión en la dirección en que circulaban los regalos de boda favoreció a los maridos que pasaron a tener un acceso sin trabas a las riquezas de sus esposas en vez de exigírseles que pagasen por casarse, práctica habitual tanto en el mundo germánico como en el romano. Sin embargo, quisiera plantear la tesis de que los hombres que se casaron no sólo se beneficiaron a expensas de sus esposas[2]; en efecto, los mayores encontraron formas [illegible]ales de asegurar el dinero que pasaba a los jóvenes, su intención explícita era garantizar que la joven pareja siempre dispusiera de los medios para sustentar las «cargas del matrimonio». Qué duda cabe de que el matrimonio cambiaba la relación de un hombre con su padre, tíos y hermanos mayores, pues le llevaba a participar en la toma de decisiones de quienes controlaban el patrimonio. No obstante, al mismo tiempo la dote de la esposa establecía una relación contractual entre el nuevo marido y su suegro, así como con los hermanos de la novia, los tíos y los primos, una nueva parentela que los florentinos llamaban con el nombre de *parentado*. La complejidad de las responsabilidades de un hombre se incrementaba substancialmente con el matrimonio, así como se ampliaba el número de personas que escrutaban la conducta de un marido a fin de comprobar que se comportaba responsablemente.

Por supuesto, estos trascendentales cambios afectaban a las relaciones entre la esposa y el marido. El género rodea todo el sistema de relaciones sociales entre hombres y mujeres, así, el carácter más severo de la definición de la mujer ante la ley, un componente de los nuevos controles legales, también restringió para los hombres los determinantes de género. Graciano afirmó que «forma parte del orden natural entre las personas que una mujer sirva a su marido como los hijos lo hacen con los padres; es de justicia que el menor obedezca al mayor» y, también, «la mujer debe someterse al gobierno de su marido y carece de autoridad para enseñar, testificar, dar aval o juzgar». Como puede verse, Graciano definía la posición de la mujer en la ley canónica a partir de la condición propia de la mujer casada[3]. Esta «in-

---

[2] He analizado la cuestión análoga (la relación entre el género y las mujeres casadas) en Susan MOSHER STUARD, «From Women to Woman: New Thinking about Gender, c. 1140», *Thought* 64 (1989), pp. 208-129.

[3] GRACIANO, *Decretum*, *Causa* 33, *Questio* 5, *Corpus juris canonici*, ed. E. Freidburg, Graz, Bernard Tauchnitz, 1911, vol 1, cols. 1254-1255. La traducción es mía, el original reza: *«Est ordo naturalis in hominibus, ut feminae serviant viris, et fi-*

capacidad» de la mujer ante la ley asignaba ciertas «capacidades» a su marido, la primera de ellas era su obligación de preservar su dote. Un marido era responsable ante los tribunales eclesiásticos y, con el tiempo, ante las cortes civiles, si dejaba de defender los intereses de su mujer. Los actos de un hombre estaban tan constreñidos por los presupuestos de género como lo estaban las elecciones de su esposa, aunque de formas muy distintas.

Antes del siglo XII, los maridos se aprovechaban de la tradicional entrega de regalos de boda, al menos si consideramos el papel del hombre en el contexto de su familia natal. Para ilustrar esto quisiera recordar las importantes investigaciones de Barbara Kreutz sobre las cartas lombardas en la Italia del siglo X. Kreutz cita una carta redactada en 940 en la que un marido declaraba que si muriese antes que su padre, su esposa tenía que recibir su *morgengabe*, una cuarta parte de toda la herencia del padre, sobre el que tendría total control[4]. Sin duda esto era generoso –una esposa lombarda generalmente esperaba el *morgengabe*, una *quarta* (un cuarto de los bienes de su marido, que ella recibía sin trabas)[5]. Pero lo que encuentro interesante en esta carta de 940 de Cava es cómo un hombre adquiría control sobre los bienes de su familia cuando se casaba. Claramente este marido ya había asegurado suficientes fondos familiares como para poder casarse con los recursos exigidos, así que su familia a su vez asumía la «carga matrimonial» entregándole parte de la fortuna familiar antes de la muerte de su padre (en este tiempo los hombres generalmente se casaban en la veintena). Este hombre provenía de una familia terrateniente y las provisiones de la carta son consonantes con la práctica habitual entre las familias propietarias, antes de que la sociedad europea del siglo XI comenzara a implantar el derecho de la primogenitura.

Siguiendo el *dictum* de Harry Brod –«la forma tradicional en que los estudiosos consideran al hombre genérico como norma humana excluye sistemáticamente la comprensión de lo que es propio del hombre *qua* hombre»[6]– me gustaría examinar cómo la forma en que

---

lii parentibus, quia in illis hec iusticia est, ut maiori serviant minor»; y *«Mulierem constant subiectam dominio viri esse, et nullam auctoritatem habere; nec docere potest, nec testis esse, neque fidem darem, nec inducare»*.

4 Barbara KREUTZ, «Lombard Women, Lombard Law, Lombard Reality in the Ninth and Tenth Centuries», artículo presentado en la Medieval Academy of American Madison, Wisconsin, abril, 1988; fue publicado en una versión ampliada como «The Twilight of *Morgengabe*» en una obra en homenaje a David Herlihy en preparación. Véase notas 36 y 49. El autor cita *Codex Diplomaticus Cavensis*, 8 vols., Milán, Hoepli, 1873-1893, I, p. 166 (940).

5 Véase Diane OWEN HUGHES, «From Brideprice to Dowry in Mediterranean Europe», *Journal of Family History* 3 (1978) pp. 263-296.

6 Harry BROD (ed.), *The Making of Masculinities*, Boston, Allen & Unwin, 1987, p. 2.

la riqueza les llegaba a los hombres jóvenes con motivo del matrimonio podía afectar a su identidad masculina. En primer lugar, distinguía eficazmente la juventud de la edad adulta. Con el modelo de matrimonio tardío que entonces se estilaba en la mayor parte de la Europa germánica[7], y no sólo en el noroeste, probablemente se trataba de un acontecimiento propio de la tercera década de vida para los hombre jóvenes. Mediante este rito los hombres se adentraban en el mundo adulto, al obtener simultáneamente riqueza y responsabilidad. Tal vez las unidades domésticas fueran patrilocales, pero rara vez eran patrilineales. Las parejas jóvenes establecían modestamente sus propias viviendas, sólo el primero de una serie de movimientos si lograban prosperar. Las responsabilidades llegaban en buena medida, aunque no de forma aplastante, con el matrimonio; otras iban apareciendo en el curso de la vida marital con el nacimiento de hijos, las herencias y la edad. El matrimonio no disuadía a los hombres de irse en busca de fortuna. Una explicación de la expansión europea en esta época escasamente poblada era que las mujeres administraban los recursos de la casa con tanta eficacia que sus maridos quedaban libres de buscar nuevas oportunidades en el extranjero[8]. No obstante, esta no es una característica duradera de la vida europea. En torno al siglo XII, según Georges Duby[9], la sed de aventuras tendía a cesar con el matrimonio. Los años de andanzas durante los cuales los hombres jóvenes buscaban fortuna finalizaban con el matrimonio, cuando aceptaban un casamiento ventajoso con una viuda propietaria o una heredera y se consumaba el final de los caprichos de juventud, al menos entre las clases propietarias.

Cuando el matrimonio se limitaba a marcar un paso en la vida —esto es, hasta el siglo XII— carecía de fuerza para definir a un hombre en relación a su esposa. Como resultado, los rasgos que componían la identidad de los hombres eran multivalentes. Nos encontramos en la edad de la épica, cuando la tradición oral tenía un poder determinante a la hora de definir a una persona. Los apodos o epítetos a menudo identificaban a un hombre en virtud de sus atributos físicos (Harald «Diente Azul»), sus idiosincrasias (Notker «El Tartamudo») o su comportamiento (Roberto «El Astuto») y nunca con demasiada benevolencia. Los honoríficos (El Grande, El Valiente, El

---

7 David HERLIHY, *Medieval Households*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985, pp. 109-111.

8 David HERLIHY, «Land, Family and Women in Continental Europe, 700-1100», *Traditio* 18 (1962), pp. 89-120.

9 Georges DUBY, «The Youth Culture of Twelfth Century France», en Marc Ferro (ed.), *Social Historians of Contemporary France*. Nueva York, Harper, 1972, pp. 89-120.

Elegante) pertenecían a una época feudal posterior, aunque recuerdan a los héroes de esta época anterior. Hasta el final de la primera edad feudal, el siglo XI según la cronología de Marc Bloch, incluso un hombre ordinario merecía un mote que le distinguiera de sus amigos, como las primeras cartas revelan plenamente[10]. Un patronímico o un matronímico podía servir para distinguir a un hombre, pero nunca se lo conocía como un cónyuge. Las debilidades, las habilidades o atributos quedaban codificados en apodos que se adherían como pegamento incluso dentro del espacio formal de los registros notariales, pero el matrimonio carecía de un papel epónimo pues tan sólo significaba un paso en la vida.

LEY DEL MATRIMONIO Y NUEVOS VALORES

En el siglo XII el nuevo conjunto de valores asociados a la ley del matrimonio hizo que las distinciones de género pasaran a constituir el núcleo mismo de la definición del hombre, vinculándolo firmemente a su esposa. Cuaundo Graciano afirmaba que «la mujer está sujeta a su marido», trataba de explicar el orden natural *in hominibus* (entre la humanidad). *Vir* y *homo* tomaban distintos significados ya que la administración del hogar se asociaba al primero, los argumentos de Graciano sobre la incapacidad de la mujer siguieron a esta locución[11]. Así, el argumento de la incapacidad, que llegaría a tener un gran poder para definir a las mujeres como pasivas y dependientes en los siglos siguientes, también estableció una nueva identidad para el marido al determinar un cierto tipo de interdependencia entre marido y mujer. El hombre, en cuanto marido, era responsable de ambos [lo quisiera o no], debía ser la «cabeza pensante», la *persona* pública tanto para sí mismo como para su mujer. El contexto en el que Graciano plantea esta cuestión es el caso de un hombre que abandona su matrimonio para ingresar en una orden religiosa sin el consentimiento de su esposa. La respuesta de Graciano es claramente negativa: no debe abandonar a su esposa. Un marido no puede escapar de

---

[10] Marc BLOCH, *Feudal Society*, trad. L. A. Manyon, Nueva York, Harper, 1972 [ed. cast.: *La sociedad feudal*, Madrid, Akal, 1993]; sobre los apodos en los fueros, véase Robert S. LOPEZ e Irving I. RAYMOND, *Medieval Trade in the Mediterranean World*, Nueva York, Columbia University Press, 1955: «Malfiliastro» (Génova) (p. 181): también «Porchetto Streiaporco» –el apellido era un añejo apodo de una importante familia de la aristocracia mercantil genovesa (p. 172); en un contrato veneciano, únicamente se hace referencia al patricio Giovanni Loredan como *vacca*– sin que aparezca ningún otro nombre (p. 283).

[11] GRACIANO, *Decretum*, causa 33, *Questio* 5. c. 12, *Corpus juris canonici*, vol. 1, cols 1254-1255. «Mulieres viris suis debent subesse».

las obligaciones que la justificación de su capacidad le atribuye. El argumento de Graciano se aplicaba en los tribunales eclesiásticos y, quizás más aún, en tribunales civiles por legisladores civiles (con la aparición de nuevas leyes municipales que se apropiaron de este argumento de la capacidad), de modo que los maridos, frente a sus pares curas, monjes o solteros, estaban firmemente vinculados a sus responsabilidades gracias a la idea marcada genéricamente de que hablaban en nombre de sus mujeres en virtud de la ley natural[12].

Este argumento de la capacidad no tenía por qué haberse aplicado a los acuerdos matrimoniales acerca de la propiedad y no digamos a la dote, pero los legisladores civiles dieron tal importancia a los argumentos de Graciano que los vincularon a las reflexiones sobre los derechos de propiedad. Además, se estudiaba a Graciano en las escuelas de leyes y su frase «sin dote no hay matrimonio» ganó fama con el tiempo[13]. Los legisladores posteriores simplemente se adherían a lo que Graciano había dicho acerca del matrimonio (que requería una dote romana) y a lo que había dicho en otra parte acerca de las mujeres casadas (que carecían de capacidad legal). Una vez que estas dos ideas se unieron, el control sobre la dote de la mujer y su herencia natal recayó netamente sobre el marido durante el resto de su vida. Las mujeres cada vez quedaron más bajo custodia legal y reapareció lo que el derecho romano había denominado la *tutela*, esto es, el derecho del hombre a representar a una mujer ante la ley en todo momento y en cualquier circunstancia[14].

Los especialistas se dividen en dos corrientes a la hora de valorar las consecuencias de las nuevas obligaciones del marido ante la ley. Manlio Bellomo entiende que la única novedad es el derecho estatutario del *capo di famiglia* [cabeza de familia] de condensar la dote de una mujer en el patrimonio en beneficio de su linaje. Bellomo cita las leyes de ciertas ciudades que, en el siglo XIII, despejaron el camino para este fortalecimiento del control financiero por parte del marido[15]. Julius Kirshner no está tan seguro y cita a los juristas italianos de la Baja Edad Media

---

[12] Véase, por ejemplo, *Constitutem Legis: Constitutum Usus*, Pisa. Ms. 415, Beinecke Rare Book Library, Yale University. Cambios similares se produjeron en las leyes de Siena: véase Eleanor RIEMER, «Women in the Medieval City: Sources and Uses of Wealth by Sienese Women in the Thirteenth Century», tesis doctoral, New York University. 1975, pp. 71-73. Sobre el cambio a la dote romana en Génova, véase Hughes, «From brideprice to dowry», cit., pp. 290 ss.

[13] GRACIANO, *Decretum*, *Causa* 33, *Questio* 5, c. 6, *Corpus juris canonici*, vol. 1, col. 1106. «Sine dote non facit coniugium».

[14] Gigliola VILLATA DI RENZO, *La tutela: Indagini sulla scuola dei glossatori*, Milán, Giuffre, 1975.

[15] Manlio BELLOMO, *Ricerche sui rapporti partrimoniali tra coniugi*, Milán, Giuffre, 1961, pp. 8-25.

que insistían en que el marido no era propietario de la dote de su esposa aun cuando la gestionara y en que una dote debía estar intacta si una mujer moría antes que su marido. Otras directivas, en consonancia con este principio, subrayaban que los bienes siempre debían permanecer bajo la custodia del marido y que éste era responsable ante el padre de la mujer como donante y ante los hijos de la mujer como herederos[16]. Debía andarse con cuidado el marido que se encontrara «al borde de la insolvencia» pues, como subraya Kirshner, su mujer podía, aun más, debía, llevarlo ante los tribunales para solicitar su dote. Si es cierto que este principio se hacía cumplir en los tribunales, entonces había una convergencia de las obligaciones financieras del marido en el matrimonio y su autoridad o su capacidad legal sobre su mujer, tal y como Graciano la definía, que tiene importantes consecuencias para el género.

EJEMPLOS DE LOS ARCHIVOS

Es útil examinar este problema a través de algunos ejemplos concretos. Quizás Venecia, cuyas prácticas legales de los siglos XII y XIII se conocen a través de los registros que han sobrevivido, pueda arrojar alguna luz sobre cómo se entendía el papel del marido. La *Procuratoria* de San Marcos se convirtió en el depositario para las dotes de las mujeres casadas en Venecia en el siglo XII. Los procuradores se tomaban muy en serio sus responsabilidades como guardianes. Concedían cierta «autoridad» a los maridos sobre las dotes de sus «mujeres» –esto es, los maridos podían retirar cantidades de bienes de la dote– pero bajo estrictas restricciones. Reinhold Mueller afirma:

> Como las dotes que se llevaban al matrimonio a menudo adoptaban la forma de bienes raíces [los bienes raíces eran tan buenos como el oro en Venecia, mientras que el propio oro era el regalo preferido como dote en otras partes], las provisiones especiales restringieron la alienación de tales propiedades. En 1226, el dux Pietro Ziani aprobó las regulaciones para la venta de los bienes raíces [de la dote] *ad usum novum* [para otro uso]. Después de demostrar bajo juramento la extensión y el valor de la dote, se exigía al marido o vendedor de los bienes raíces que depositara en la *Procuratoria* una suma igual al valor tasado de la dote. Mientras esta provisión era garantía de la dote, el capital quedaba inmovilizado[17].

---

[16] Julius KIRSHNER, «"Wives" Claims against Insolvent Husbands», en Julius Kirshner y Suzanne F. Wemple (eds.), *Women of the Medieval World*, Oxford, Basil Blackwell, 1985, pp. 256-303. *Vergere ad inopiam* era la frase legal.

[17] Reinhold C. MUELLER, «The Procurators of San Marco», *Studi Veneziani* 13 (1971), p. 176.

Esta disposición de las leyes venecianas apoya el argumento de Kushner según el cual la ley hacía al marido responsable de la suma concedida o de su equivalente[18]. Pero en Venecia las cosas cambiaron con el tiempo y en esta sociedad orientada al mercado se tendió a una mayor liquidez de las sumas acordadas como dote. Durante las décadas siguientes, se relajó la exigencia de dejar en depósito a los procuradores una suma igual a la dote. Entonces, los hombres podían invertir los fondos de la dote, pero sólo en operaciones de bajo riesgo, aun tenían que dar cuenta a los procuradores de la suerte de sus inversiones.

Las dotes eran causa de constantes litigios. En Ragusa (Dubrovnik) en 1319, el Consejo embargó la dote de Anna de Bodacio junto con los bienes privados de su marido, Pedro Paborra, con el objeto de satisfacer a los acreedores extranjeros. Haciendo oídos sordos al renacer italiano del derecho romano que prohibía este tipo de acciones, los consejeros confiaron en la familia cercana y en otros miembros del opulento círculo aristocrático para mantener a flote a estas víctimas de las incertidumbres del comercio a larga distancia[19]. En cambio, en Venecia, Mueller afirma que, en 1338,

> como había vendido los bienes raíces de la dote, Andrea Boldu tenía que depositar la dote en la Procuratia; en lugar de eso prestó las 1.000 liras a un conde alemán, que depositó joyas en la Procuratia como seguro de la dote. Cada año, durante 17 años, recibió el 5 por ciento más un «regalo» de 12 liras, de forma que el rendimiento fue finalmente de un 6,2 por 100. Cuando Boldu compró más bienes raíces, puso una parte a nombre de su mujer y retiró las joyas[20].

Con tan estricta vigilancia del papel marital de custodio, la estrategia financiera de Boldu no podía ser demasiado flexible. En Florencia, donde la persecución por los tribunales convertía el mal manejo de una dote en un escándalo, Giovanni Morelli pudo arruinar el nombre de su cuñado con tan sólo quejarse amargamente de que su hermana era demasiado obediente ante su marido. Como cuenta Thomas Kuehn, «el marido [de la hermana] repentinamente apareció en casa acompañado de un notario y un testigo, explicando que ella debía aceptar ciertas ventas». Morelli tenía razones para estar furioso pues la obligación de mantener a su hermana finalmente cayó sobre

---

[18] La expresión es *dos estimata*.

[19] *Libri Reformationes. Monumenta spectantia historiam slavorum meridionalium*, ed. Fr. RACKI, Zagreb, Sumptibus Academiae Scientiarium et Artium, 1879-1897, vols. 10, 13, 27, 28, 29, conocidos posteriormente como *Monumenta Ragusina*, 1-4, vol. 5, p. 93.

[20] Mueller, «The Procurators of San Marco», cit., pp. 178-179, n. 141.

sus hombros, pero no antes de que su desventurado cuñado quedara arruinado sin remedio[21]. En las ciudades-estado italianas había pocas oportunidades de escapar al argumento de capacidad que el resurgir del derecho romano había atribuido a los maridos.

La clave de lo que se esperaba de los maridos residía en cómo el papel custodio de un marido reflejaba la forma en que se comprendía ese nuevo y popular medio de intercambio del siglo XII y principios del XIII: la moneda de plata. Así, al preservar la riqueza de la dote, valorada y frecuentemente entregada en metálico, los maridos se enfrentaban a una tarea cada vez más difícil como depositarios. Esto sucedía frente a toda la sabiduría heredada, porque la moneda – esto es, el nuevo medio financiero– no era constante en su valor sino que fluctuaba, su poder adquisitivo decrecía, a menudo a través de la devaluación, mucho más a menudo de lo que crecía en valor. La devaluación era un hecho en la vida urbana medieval, pues nunca había suficiente plata como para sostener las necesidades monetarias de la época[22].

Siempre que era posible la dote se entregaba en moneda (aunque Venecia continuó favoreciendo los bienes inmuebles). De hecho, se convirtió en una cuestión de honor para las familias de la mayoría de las ciudades italianas entregar la dote en la mejor moneda posible. Pierre Bonnassie ha llegado a decir que la dote fue el primero de los intercambios intrafamiliares conmutados en moneda porque la familia de una mujer estaba poco dispuesta a dividir posesiones más importantes para el patrimonio con el único fin de dotar a una pareja[23]. Aun más, hay numerosas pruebas de que entonces, al igual que ahora, la gente creía que los recién casados debían recibir los mejores presentes. Aplicado a la dote en metálico, esto significaba la mejor moneda disponible: los mejores *groats* de plata o, cuando se acuñaron, florines o ducados de oro. En la Florencia de la Baja Edad Media, por ejemplo, la dote se pagaba en florines especialmente ensacados de los que se garantizaba que tenían el peso debido[24]. Resulta muy sugerente que la tendencia a la moneda de oro tenga que ver con la exi-

---

[21] Thomas KUEHN, «*"Cum Consensu Mundualdi": Legal Guardianship of women in Quattrocento Florence*» *Viator*, 13 (1982), p. 322. Kuehn cita a Giovanni Morelli, *Ricordi*, ed. Vittore Branca, Florencia, F. Le Monnier, 1956, pp. 187-188.

[22] Peter SPUFFORD, *Money and Its Uses in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 240-288.

[23] Pierre BONNASSIE, «A Family of the Barcelona Countryside and Its Economic Activities around the Year 1000», en Sylvia Thrupp (ed.), *Early Medieval Society*, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1967, pp. 240-288.

[24] Mark PHILLIPS, *The Memoir of Marco Parenti*, Princeton, Princeton University Press, 1987, pp. 23, 150-168. Phillips ofrece un detallado ejemplo de las consideraciones de dos familias en Florencia acerca de la calidad de los regalos de boda.

eferencia por parte de las familias influyentes de un tipo de moneda que comunicara adecuadamente su prestigio y valía en los intercambios maritales. Las buenas monedas se guardaban durante toda la vida para una dote y es posible que los mercaderes y banqueros pudieran reconocer a un marido al borde de la insolvencia que gastaba la dote de su mujer por la repentina circulación de moneda de gran calidad. Algo así ocurría cuando la visita a una gran ciudad de un gobernante que traía monedas de regiones ricas en plata como Goslar o, más adelante, Hungría, provocaba la mejora del dinero en efectivo que había en circulación[25].

En esta nueva economía monetaria los maridos se convirtieron en la línea de defensa personal frente a las vicisitudes financieras, pues sobre ellos recaía la obligación de preservar la mayor parte de una dote tasada en una moneda que se negaba a mantener su propio valor. El renacido derecho romano, mediante el que se había establecido la función custodia de los maridos, no había sido pensado para vérselas con esta contingencia. La economía romana era enormemente estable, si no estática, de modo que había una posibilidad razonable de que la dote mantuviera su valor a lo largo del matrimonio. Durante los siglos XII y XIII los maridos tuvieron que enfrentarse a la volatilidad del dinero en una economía comercial emergente. Sin embargo, parece que los juristas de la Italia medieval se atuvieron a una noción anticuada de valores monetarios fijos, que no se modificó hasta, por lo menos, los siglos XIV y XV[26]. En estas circunstancias, un marido se enfrentaba a algunas elecciones muy difíciles. Como marido, debía invertir la dote que custodiaba porque esa era la única manera de que mantuviera su valor frente a la devaluación del dinero. Por otra parte, no debía arriesgar la dote porque era responsable de ella, ¿pero qué es una inversión comercial si no un riesgo? No podía dejar de invertir la dote, porque descendería su valor, pero tampoco podía perderla especulando; las circunstancias obligaban a un marido a «hacer» dinero. Al no reconocer y, muy posiblemente, entender las tendencias de su propio medio de intercambio, el legislador obligaba a los hombres casados a ser «la autoridad» y administrar la riqueza de sus mujeres frente a cualquier expectativa realista de lograr el éxito.

En el día a día, la ley estipulaba que el marido guardaba los fondos de la dote separados del resto de capital. A menudo un marido se resistía a invertir la dote en el comercio a larga distancia, con su inherente riesgo, pero eso significaba también que no podía invertir la dote en los negocios más lucrativos a los que tenían acceso los hombres en las ciudades mercantiles. Por lo común, en la Baja Edad Me-

---

25 Véase Spufford, *Money and Its Uses*, cit., pp. 240 ss.

26 Kirshner, «"Wives" Claims», cit., pp. 266-275.

dia se aceptaba que había que invertir la dote cerca de casa, es decir, dentro de la ciudad, lo que constituía una categoría especial dentro del «capital doméstico». De hecho, en Florencia se intentó acaparar esta fuente de capital cuando se estableció un *Monte della Dote* para que los padres pudieran invertir en los fondos de la ciudad durante décadas para incrementar la dote. Los maridos eran alentados a dejar la dote invertida en el fondo en vez de retirarla después del matrimonio. El lema «en busca de honor y para evitar el pecado» se pregonó como una buena razón para invertir en la deuda de la ciudad; así, los agentes del fondo se convirtieron en partes implicadas que debían vigilar lo que hacía el hombre para preservar la riqueza de sus mujeres e hijas[27].

Durante tres siglos, la influencia de la ley en la comprensión del papel de marido había tendido, en cierta medida, a hacer de los hombres una nueva *persona*. La posición de privilegio de los hombres ante la ley, a causa de su doble capacidad legal sobre sí mismos y sus esposas, demostró a las claras ser una carga. Otros rasgos de la identidad de un hombre palidecían ante la obligación legal de desempeñar un papel custodio en la familia.

CONSECUENCIAS PARA LA IDENTIDAD DE GÉNERO

A partir de los principios legales dispuestos por Graciano en su *Decretum*, el hombre recibió su identidad en oposición frontal a la mujer, del mismo modo que la definición de la mujer surgió por oposición al hombre. Nótese que se usaba el singular no el plural. Graciano hablaba genéricamente, usando imperativos categóricos, la autoridad de un marido no era equívoca sino absoluta y su desempeño tanto en los pleitos como en la ley eclesiástica, en los tribunales civiles y en la restitución de las dotes en las ciudades planteó a los hombres exigencias inequívocas aunque frecuentemente poco realistas.

Por otra parte, esta categorización simplificó los distintos componentes de la identidad de los hombres casados bajo la única categoría de la capacidad y la responsabilidad legal propias del marido. El género a menudo implica una simplificación de los rasgos aplicables a la mujer o al hombre. En mi opinión, nunca fue tan completa esta pérdida de cualidades, esta destrucción de la polivalente naturaleza de la personalidad como con la nueva comprensión de la mujer, ni tampoco el género se construyó nunca tan negativamente. Sin embargo, tanto para los hombres como para las mujeres este cambio representó una

---

[27] Véase Julius KIRSHNER, «"Pursuing Honor while Avoiding Sin": The Monte della Dote of Florence», *Quaderni de Studi senesi* 87 (Siena, 1977), pp. 177-258.

poderosa fuerza de simplificación en la comprensión de lo que debía ser un hombre. La forma en que administraba sus bienes podía llegar a tener más peso que cualquier otra consideración cuando un hombre era juzgado por su sociedad.

Igualmente, esta nueva comprensión del género se aplicó a la vida de los hombres en el contexto de una sociedad cada vez más urbana. A través de la actuación de las burocracias municipales, la *Procuratori* de Venecia, el *Monte della Dote* de Florencia o sus equivalentes, y los tribunales tanto civiles como eclesiásticos los hombres casados se enfrentaron a nuevas definiciones legales que afectaban a sus vidas. Desde Italia el concepto de romano de dote se difundió por toda Europa occidental en los siglos siguientes, a menudo acompañado de las justificaciones originales de Graciano que, después, fueron aplicadas a la ley civil.

Y lo cierto es que la mayoría de los hombres de la sociedad europea estaban casados. La edad a la que se casaban los hombres ascendió regularmente a lo largo de los siglos medievales, lo que en parte pudo deberse a que los jóvenes solteros comenzaron a entender el matrimonio como una carga[28]. Dado que la mayoría de los hombres finalmente se casarían, había una gran probabilidad de que estos argumentos de género les fueran aplicables en alguna medida. Las más de las veces, los ciudadanos acaudalados, los *meliores* o *sapientes*, como se les llamaba, no podían escapar al matrimonio, pues significaba que se habían convertido en los adultos responsables y maduros que la comunidad requería a fin de hacerse cargo de las tareas de gobernar y supervisar el bienestar de los demás[29]. La dialéctica del privilegio y la carga se convirtió en un rasgo institucionalizado de las vidas de los hombres. Así pues, no resulta sorprendente que, cuando Francesco Barbaro condenaba el matrimonio, lo atacara en la medida en que era una institución que imponía a los hombres cargas insoportables. En realidad, no discute tanto con las mujeres como con sus mayores[30].

Los cambios en las ideas en torno al género de los hombres aparecieron en el ámbito de la secularización de la sociedad Europea. La

---

28 David HERLIHY y Christiane KLAPISCH-ZUBER, *Toscans and Their Families*, New Haven, Yale University Press, 1985, pp. 202-231.

29 Como Stanley Chojnacki señala en el capítulo 5 de *[Medieval Masculinities]*, algunos hombres importantes comenzaron a resistirse al matrimonio en la Baja Edad Media.

30 Véase Francesco BARBARO, «De re uxoria», en A. Gnesotto (ed.), *Atti e memorie della R. Academia di Scienze, lettere ed arti di Padova*, n.s. 32 (1915), pp. 23-27, 62-100; traducción de Benjamin Kohl como «On Wifely Duties», en Ronald Witt y Benjamin Kohl (eds.), *The Earthly Republic*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1978, pp. 189-228.

difusión de los ideales humanistas en los primeros siglos del Renacimiento trajo consigo una mayor importancia del matrimonio. La gradual transición desde un ideal basado en el celibato a otro basado en una vida sólidamente vivida «en el mundo» trajo consigo, en la mayoría de los casos, la asunción de que el hombre debía casarse. De hecho, el hombre que se casaba y salía airoso de su papel de administrador con frecuencia era el hombre más digno según el modelo de dignidad propio del ideal renacentista. Como Stanley Chojnacki señala en su artículo [de *Medieval Masculinities*], «puede entenderse la dinámica de transmisión de la cultura patricia [veneciana] de generación en generación como la fusión de los objetivos patriarcales, patrilineales y patrimoniales en un tríptico de principios de género que guiaban, por combinación, el mundo doméstico y oficial de la clase gobernante»[31]. Este vínculo entre privilegio y carga terminaba por conformar una angosta pirámide jerárquica en la que sólo unos pocos aspirantes adquirían un nivel cercano al ideal.

Por estas razones necesitamos volver a examinar el poder que los hombres tenían sobre el dinero que habían obtenido de las dotes de sus esposas, así como las complejas leyes que surgieron en torno a esta asignación marital y a través de las cuales el género llegó a constreñir la vida de los hombres. Tanto la percepción de lo que significaba ser un hombre como la propia identidad masculina comenzó a cambiar, al igual que lo hizo la identidad de las mujeres en la Edad Media. José recuperaba su antigua función, era un icono de responsabilidad.

---

[31] Stanley CHOJNACKI, «Subaltern Patriarchs: Patrician Bachelors in Renaissance Venice», en Clare A. Lees (ed.), con la colaboración de Thelma Fenster y Jo Ann McNamara, *Medieval Masculinities: Regarding Men in the Middle Ages*, Medieval Cultures, vol. 7, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.

Parte IV

RELIGIÓN Y SOCIEDAD

Parte IV

INTRODUCCIÓN

Según el sucinto resumen que Gibbon hizo de su propia obra, la caída de Roma supuso el doble triunfo de la barbarie y de la superstición. Después de tratar la cuestión de Roma y de la «barbarie» en la Parte I, aquí retomamos lo que Gibbon denominaba «superstición»: la religión y en particular la religión cristiana que, según su opinión, fue una fuerza que trastocó las bases militares, cívicas y morales de la cultura romana. El enfoque de Gibbon es muy típico de los intelectuales ilustrados que sentían una gran hostilidad hacia las instituciones religiosas y el clero y se enfrentaron con aquellos contemporáneos que eran miembros de unas órdenes religiosas fortalecidas en los países católicos por la Contrarreforma. Entre estos monjes se contaban muchos de los pioneros en el estudio de la Edad Media; obviamente, para ellos la religión tenía una importancia primordial.

Gibbon, como Voltaire y otros *philosophes*, prestó una gran atención a la religión, pero la entendió principalmente como una fuerza negativa en los asuntos humanos, es decir, como un impedimento para el progreso de la civilización. Sus herederos anticlericales del siglo XIX –republicanos, liberales y socialistas– más bien tendieron a minimizar la importancia de la religión en las historias que escribían, presentando una Edad Media cada vez más secular y dejando totalmente la historia religiosa o eclesiástica en manos de los estudiosos eclesiásticos. Esta escisión se mantuvo en pie hasta pasada la mitad del siglo XX. En un libro de texto muy leído, *The Middle Ages, 395-1500*, publicado en 1959 por el eminente experto americano en las instituciones políticas francesas Joseph R. Strayer, la religión no estaba presente en absoluto excepto en su forma eclesiástica, que, a primera vista, para Strayer únicamente comprendía

el papado romano[1]. Más o menos por la misma época, los historiadores clericales que se dedicaban casi en exclusiva a la historia de la Iglesia comenzaban a interesarse por las distintas formas en que las diversas órdenes religiosas definían estos respectivos modos de vida. Un ejemplo de 1961 representativo de estos esfuerzos es la historia de la espiritualidad en la Edad Media que escribieron en Francia tres monjes, Jean Leclercq, François Vandenbroucke y Louis Bouyer[2]. De modo similar, la historia de la teología fue casi exclusivamente una ocupación clerical que se realizaba en las universidades católicas y que era objeto de seminarios en sitios como Roma, Lovaina y Toronto. Casi lo mismo se podría decir de la historia de la liturgia, un campo formidablemente arcano prácticamente inaccesible para los desconocidos.

Entretanto, en los países del bloque soviético algunos medievalistas adoptaron un tercer enfoque más cercano a la perspectiva de Gibbon que a la de sus colegas occidentales, ya fueran seglares o religiosos. Prestaron una considerable atención a la religión, pero la interpretaron como un medio que los propietarios utilizaban para controlar las clases sociales a través de la represión y la manipulación de los estamentos inferiores. En Leipzig, en la Alemania del Este, floreció entre 1950 y la década de los ochenta una escuela historiográfica de estas características bajo la dirección de Ernst Werner. Las ponencias y publicaciones de Werner y sus asociados obtenían regularmente aceradas respuestas de investigadores católicos alemanes, italianos y franceses. Un efecto probable, aunque no intencionado, de esta escuela marxista del este de Europa fue que dificultó o al menos desanimó el desarrolló en Occidente de un análisis del fenómeno religioso desde un punto de vista social[3].

Comienzos

La integración de la religión en la corriente principal de la historia medieval surgió a raíz de diversas iniciativas independientes entre sí. Una de ellas fue el libro sobre los movimientos religiosos en la

[1] Joseph R. STRAYER, *The Middle Ages, 395-1500,* Nueva York, Appleton Century Crofts, [4]1959).

[2] Jean LECLERCQ, François VANDENBROUCKE y Louis BOUYER, *La spiritualité du Moyen Age,* París, Aubier, 1961.

[3] Ernst WERNER, *Häresie und Gesellschaft im 11. Jahrhundert,* Berlín, Akademie-Verlag, 1975; *Stadtluft macht frei: Frühscholastik und bürgerliche Emanzipation in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts,* Berlín, Akademie-Verlag, 1976; y *Stadt und Geistesleben im Hochmittelalter, 11. bis 13. Jahrhundert,* Weimar, Böhlaus, 1980. Aunque ninguna de estas obras ha sido traducida al inglés, puede encontrarse una muestra de las posiciones de esta escuela en la traducción de un libro general sobre la herejía de uno de sus colegas, Martin ERBSTÖSSER, *Heretics in the Middle Ages,* trad. Janet Fraser, Leipzig, Edition Leipzig, 1984.

Edad Media del historiador alemán Herbert Grundmann, publicado primero en 1935 pero que no se conoció ni discutió ampliamente hasta finales de la década de los cincuenta. Dado que creció como protestante pero no profesó ninguna religión de adulto, la educación que recibió Grundmann le preparó para entender la religión como una componente esencial que se entrevera con otras en la totalidad de la cultura humana. Donde los historiadores clericales católicos veían grandes diferencias entre distintos grupos religiosos y, especialmente, entre aquellos que la jerarquía consideraba heréticos y los aceptados como ortodoxos, Grundmann veía similitudes. El subtítulo descriptivo de su libro reza: «Estudios sobre las conexiones históricas entre la herejía, las órdenes mendicantes y el movimiento religioso femenino de los siglos XII y XIII»[4].

Grundmann encontró un público receptivo en los historiadores católicos laicos liberales de Italia, en especial, Rafaello Morghen, Arsenio Frugoni, Raoul Manselli y Cinzio Violante. Sus obras no se arredran a la hora de mostrar cómo la historia religiosa de la época no se puede separar de las tensiones entre el mundo rural y el urbano, el cambio económico, la estratificación social, los intentos de los reyes germanos de gobernar sobre la mayor parte de Italia y las luchas desesperadas de los gobernantes urbanos, especialmente en el Norte, para ganar o mantener su independencia[5]. Manselli admitió la importancia de los factores sociales pero puso mucho cuidado en evitar considerarlos como la causa de la expresión o del cambio religioso. A propósito de Grundmann, en su prefacio a la traducción italiana de *Religious Movements* (1974), Manselli señaló,

> Grundmann –no hay que llevarse a engaño– nunca subestima la importancia social de estos movimientos religiosos... sin embargo, tampoco acepta que una senda preestablecida, ya sea económica o cultural, determine de algún modo los acontecimientos de la historia.

———

[4] Herbert GRUNDMANN, *Religious Movements in the Middle Ages: The Historical Links between Heresy, the Mendicant Orders and the Women's Religious Movement in the Twelfth and Thirteenth century, with the Historical Foundations of German Mysticism*, trad. inglesa Steven Rowan, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1995. Si bien de joven Grundmann mostraba tendencias democráticas de centro izquierda, en 1933 llegó a apoyar al régimen nazi, aunque no obtuvo un puesto académico hasta su nombramiento en Königsberg en 1939. Para este y otros datos sobre la carrera de Grundmann, véase la introducción a la traducción de Rowan de Robert E. Lerner, pp. ix-xxv.

[5] Ejemplos de su trabajo: Rafaello MORGHEN, *Medioevo cristiano*, Bari, Laterza, 1951; Arsenio FRUGONI, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1954; Raoul MANSELLI, *L'eresia del male*, Nápoles, Morano, 1963; Cinzio VIOLANTE, *La Pataria milanese e la Riforma ecclesiastica*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1955.

Es por eso que en sus obras parece darse una exaltación de la libertad creadora del hombre en materia de religión[6].

Además de estos estudiosos alemanes e italianos, otro influyente investigador fue el historiador de la teología francés Marie-Domini que Chenu, un dominico experto tanto en Tomás de Aquino como en los desarrollos de la disciplina teológica en los siglos XII y XIII. Chenu, un hombre que con frecuencia se vio envuelto en la polémica, aceptaba que la mayoría de las manifestaciones religiosas, a excepción únicamente de los elementos esenciales de la doctrina, estaban socialmente determinados. Así, según la perspectiva histórica que planteó, el desarrollo urbano y comercial del siglo XII sobrepasó a la Iglesia, dejándola sin una teología o un clero adecuados a la nueva situación social. Desde su punto de vista, en aquel momento la Iglesia pudo remozarse mediante la fundación y el crecimiento de las órdenes dominica y franciscana. Su concepción de la Iglesia de su propio tiempo, las décadas anteriores y posteriores a la Segunda Guerra Mundial, discurrió en paralelo a este planteamiento, pues consideraba que era una institución que se había alejado de la realidad social y necesitaba de una revitalización. El elemento común de su concepción del pasado y del presente era la permanencia y validez fundamental del Evangelio cristiano que, en su opinión, se manifestaba de distintas formas, en algunas ocasiones prominentemente y en otras de un modo más sutil, en diferentes circunstancias sociales, económicas, políticas y culturales –en resumen, históricas–. Las firmes creencias de Chenu (que seguía con gran coherencia) aparecen en «El despertar evangélico», un artículo perteneciente a una recopilación de sus textos publicada en 1957 (cap. 18)[7].

La comunidad internacional de investigadores medievalistas pronto comenzó a edificar sus teorías sobre los cimientos que habían establecido estos pioneros alemanes, italianos y franceses. Un grupo de expertos alemanes en el monaquismo cluniacense publicó diver-

---

[6] *Movimenti religiosi nel Medioevo*, trad. Maria Ausserhofer y Lea Nicolet Santini, Bolonia, Il Mulino, 1974, p. xiv.

[7] Capítulo 18: Marie-Dominique CHENU, «The Evangelical Awakening», en su *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*, trad. inglesa Jerome Taylor y Lester K. Little, Chicago University of Chicago Press, 1968, pp. 239-269. Sobre la recepción de Chenu en Italia, véanse los comentarios de Giovanni MICCOLI, cuya *Chiesa Gregoriana: Ricerche sulla Riforma del secolo XI*, Florencia, Nuova Italia, 1996 contiene once referencias a Chenu y seis a Grundmann que aparecen en un artículo sobre uno de sus profesores, «Gli *Incontri nel Medio Evo* di Arsenio Frugoni», *Studi Medievali* 24 (1983), pp. 469-486, en p. 470: «Fue Frugoni quien me trajo a Pisa, me hizo leer, en 1955, el estudio sobre una teología del laicado de Père Congar y me guió hasta algunos de los estudios medievales de Père Chenu».

sus artículos sobre los orígenes sociales de los monjes en *New Research on Cluny and the Cluniacs*, obra editada por Gerd Tellenbach, en 1959. R. W. Southern, un especialista inglés en san Anselmo publicó en 1970 un texto muy sintético con una orientación claramente social, *Western Society and the Church*. El libro iba a formar parte de una serie sobre el tema habitual de la historia de la Iglesia; Southern comenta cándidamente que al final se convirtió en un libro un tanto distinto: «Con el paso del tiempo las relaciones entre el desarrollo eclesiástico y el cambio social adquirieron tal peso dentro de la obra que hubo que alterar el plan»[8]. A continuación, en 1974, apareció un artículo escrito por los editores de este volumen que titulamos «Social Meaning in the Monastic and Mendicant Spiritualities». En aquel momento, tratamos de ser lo más explícitos posibles a la hora de exponer nuestras premisas y nuestros métodos, por lo que comenzábamos con esta definición:

> Las diversas formas de espiritualidad –los ideales, las creencias y prácticas de personas que se dedicaron enteramente a la religión– son componentes que forman parte de las sociedades en las que aparecen. La tarea del historiador social es determinar con precisión y en casos concretos la forma que adopta esta integración [...] teniendo en cuenta que el hecho de que la espiritualidad, en términos generales, forme parte de un contexto social, no da cuenta de la relación causal que une una forma específica de vida espiritual y un fenómeno social en concreto.

La respuesta a esta cuestión pasa por tratar de aislar las características de las distintas formas particulares de espiritualidad y relacionarlas con las características propias de las sociedades en las que aparecen[9].

Ninguno de los trabajos citados decía demasiado, o nada en absoluto, sobre el laicado. Ni siquiera la investigación de Southern –que se centra en las distintas dimensiones organizativas de la Iglesia, como el papado, los obispos, los curas y las órdenes religiosas– estudiaba el grupo más grande de todos, el de los fieles laicos. Este vacío pronto se solucionó gracias al trabajo de André Vauchez, un historiador francés que, en el prefacio a su libro *La Spiritualité du Moyen Âge occidental, VIIe-XIIe siècles* (1975), promete:

> Más que las doctrinas espirituales y las escuelas, que ya han sido objeto de un estudio exhaustivo [aquí una nota remite al libro de Leclercq, Vandenbroucke y Bouyer], nuestro objeto de estudio es el im-

---

[8] R. W. SOUTHERN, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Harmondsworth, Penguin, 1970, p. 11.

[9] Barbara H. ROSENWEIN y Lester K. LITTLE, «Social Meaning in the Monastic and Mendicant Spiritualities», *PP* 63 (1974), pp. 4-32.

pacto del mensaje cristiano en las mentes y en el comportamiento de la mayoría de la población. En otras palabras, intentaremos que la historia de la espiritualidad descienda de las cumbres a las que con frecuencia y de forma complaciente se ha visto arrinconada para situarla dentro de la historia social y cultural del Occidente medieval[10]

Vauchez ha llegado a escribir un buen número de artículos sobre el pueblo laico, algunos de los cuales han aparecido en dos recopilaciones[11]. Por supuesto, el laicado no constituye una masa homogénea y, de hecho, una de sus partes más importantes, el pobre, ocupó un lugar central en un seminario que Michel Moliat dirigió en la Sorbona entre 1962 y 1977. Entre los distintos trabajos que surgieron de este seminario destaca la obra sintética de Mollat, publicada en 1978, acerca de la pobreza y el pobre en la Edad Media[12]. A menudo los habitantes más acomodados de la ciudad encontraron una salida espiritual en las cofradías, este tema lo trató por vez primera el dominico G. G. Meersseman que vio cómo los resultados de toda una vida de estudio aparecían en 1977 recopilados en una obra de tres volúmenes sobre las fraternidades y la piedad seglar[13]. Este trabajo, todo lo definitivo que una obra de este tipo puede ser, ha conseguido abrir un campo de estudio en vez de cerrarlo. Así, se constituyó en Toronto la *Society for Confraternities Studies* y comenzó a publicarse una hoja informativa, *Confraternitas*, en 1990[14].

Esta inclusión de todos los segmentos de población dentro del ámbito de la historia religiosa se ha visto acompañada de intentos paralelos por abarcar todo lo que tiene que ver con las ideas y prácticas religiosas. Los estudios resultantes son demasiado numerosos como para detallarlos aquí; no obstante hay que prestar atención al menos a cuatro áreas: los santos (incluyendo sus reliquias y cultos), la práctica monástica de orar por los muertos, la herejía y la pareja liturgia y doctrina.

---

[10] André VAUCHEZ, *La Spiritualité du Moyen Age occidental, VIIIe-XIIe siècles*, París, Presses universitaries de France, 1975; trad. inglesa Colette Friedlander, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1993, pp. 9-10 [ed. cast.: *La espiritualidad del Occidente medieval*, Madrid, Cátedra, 1985]

[11] *Religion et societé dans l'Occident médieval*, Turín, Bottega d'Erasmo, 1980, y *Les laics au Moyen Age: Pratiques et expériences religieuses*, París, Cerf, 1987; *The Laity in the Middle Ages*, trad. inglesa Margery J. Schneider, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1993.

[12] Michel MOLLAT, *The poor in the Middle Ages: An Essay in Social History*, trad. inglesa Arthur Goldhammer, New Haven, Yale University Press, 1986.

[13] G. G. MEERSSEMAN, *Ordo Fraternitatis: confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, 3 vols., Roma Herder, 1977.

[14] Véase también una reseña de André Vauchez en la que se aborda las obras que tratan este campo, «Les confréries au Moyen Age: Esquisse d'un bilan historiographique», *RH* 275 (1986), pp. 467-477.

De todos los aspectos de la vida religiosa medieval, uno de los menos documentados tiene que ver con los cristianos modélicos, los santos. Por supuesto, conservamos sus registros biográficos (*vitae sanctorum*), pero en algunos casos también sus propios escritos o las historias de las organizaciones religiosas que fundaron o inspiraron, testimonios de sus milagros, descripciones en sermones o en narraciones de centros de culto y oraciones particulares, representaciones iconográficas y, a partir de finales del siglo XII, las vistas de canonización. El artículo que Peter Brown publicó en 1971 a propósito de «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity» marcó un importante hito a causa del papel central que atribuía a la función social –en vez de teológica, espiritual, didáctica o eclesiástica–. Brown logró conectar estos santos con sus respectivos escenarios sociales al preguntarse por qué llegaron a desempeñar un papel tan importante en la sociedad y qué aportaban sus actividades a una sociedad que se encontraba preparada para concederles dicha importancia[15].

Peter Brown y André Vauchez publicaron libros enormemente influyentes acerca de los santos y la santidad en 1981: el de Brown sobre el nacimiento y la función del culto de los santos en la cristiandad latina y el de Vauchez sobre la santidad en Occidente, especialmente tal como fue entendida en los procesos de canonización desde sus orígenes en 1185 hasta su modificación después de 1431[16]. Desde entonces ha habido una avalancha de estudios especializados en este campo, como los de Patrick Geary sobre el hurto de reliquias, de Jean-Claude Schmitt sobre el culto a un galgo llamado Guinefort, mártir del cuidado de niños y especialista en curar (o en librar rápidamente de su sufrimiento) a niños enfermos, la investigación de Benedicta Ward sobre los milagros, de Stephen White sobre las ofrendas a santos, de Thomas Head acerca de los cultos de

---

15 Peter BROWN, «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *JRS* 61 (1971), pp. 80-101, reeditado en su *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1982, pp. 103-152; véase las modificaciones que introdujo Brown en su propio planteamiento en «The Saint as Exemplar in Late Antiquity», *Representations* 2 (1983), pp. 1-25. Véase también Sofia BOESCH GAJANO (ed.) *Agiografia altomedievale*, Bolonia Il Mulino, 1976. Se trata de una recopilación de estudios sobre la hagiografía de la Alta Edad Media; la introducción de la editora traza la historiografía de este campo y da indicaciones de cómo, por aquel entonces, cambiaba rápidamente. Cfr. Patrick J. GEARY, «Saints, Scholars and Society: The Elusive Goal» en su *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1994, pp. 9-29.

16 Peter BROWN, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago Press, 1981 y André VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Roma, Ecole française, 1981.

los santos en la diócesis de Orléans y de Julia Smith sobre la peculiar índole de la santidad femenina en la época carolingia[17].

La recopilación de artículos que surgió a resultas de la reunión en Roma de un grupo de investigadores en 1991 a fin de evaluar el desarrollo de la hagiografía, llevaba el significativo título de *The Functions of Saints in the Western World (3rd to 13th Centuries)*. La contribución de Sofia Boesch Gajano acerca del uso y abuso de los milagros toca temas como la santidad, los lugares sagrados, las actitudes clericales y seglares, la relación entre los milagros y lo sagrado, así como la pretensión clerical de controlar ambos fenómenos. Estas reflexiones la llevan a rechazar «la negación historiográfica del milagro», pues conduce a su «elitista confinamiento en un gueto teológico», y concluye que «realmente, el milagro puede convertirse en una atalaya privilegiada para el estudio de la historia de una sociedad –y seguramente no sólo de la sociedad de la Alta Edad Media» (cap. 19)[18].

El culto a los muertos

Otro importante campo de investigación es el culto monástico a los muertos. Las principales fuentes para su estudio son los libros monásticos que contenían cientos y, en ocasiones, miles de nombres de personas fallecidas por las que había que decir oraciones regularmente. A través de un concienzudo análisis de estas fuentes, así como de las liturgias desarrolladas en monasterios, se ha llegado a comprender cómo, en parte, la religión monástica consistía en un culto a los muertos muy organizado. Estos estudios se centraron primero en Friburgo de Brisgovia y más recientemente en Münster, fomentados por dos de los discípulos de Tellenbach, Karl Schmid y Joachim Wo-

---

[17] Patrick J. Geary, *Furta sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1978; Jean-Claude Schmitt, *Le saint lévrier: Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle*, París, Flammarion, 1979, *The Holy Greyhound: Guinefort, Healer of Children since the Thirteenth Century*, trad. inglesa Martin Thomas, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; Benedicta Ward, *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record, and Event, 1000-1215*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1982; Stephen White, *Custom, Kinship, and Gifts to Saints: the Laudatio Parentum in Western France, 1050-1150*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1988; Thomas Head, *Hagiography and the Cult of Saints: The Diocese of Orléans, 800-1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; Julia M. H. Smith, «The Problem of Female Sanctity in Carolingian Europe, 780-920», *PP* 146 (1995) pp. 3-37.

[18] Capítulo 19: Sofia Boesch Gajano, «Uso e abuso del miracolo nella cultura altomedievale», en *Les Fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*, Collection de l'Ecole française de Rome, 149, Roma, Ecole française, 1991, pp. 109-122.

llasch, así como algunos de sus alumnos y colaboradores. Algunas de sus conclusiones han aparecido regularmente en la publicación alemana sobre estudios de la Alta Edad Media *Frühmittelalterliche Studien* que comenzó a editarse en 1967 con un extenso artículo de Schmid y Wollasch sobre la comunidad de los vivos y los muertos en las fuentes medievales. Allí explicaban los problemas para definir y determinar el propósito de los libros memoriales y necrológicos que contienen los nombres de los fallecidos por los que había que rezar oraciones; además, ponían varios ejemplos concretos de estos libros indicando la cantidad de nombres que contenían (por ejemplo, 10.000 en Marcigny-sur-Loire, 40.000 en Reichenau) y las peculiaridades y significación de las distintas formas en que están organizados[19].

El artículo sobre la muerte en la contabilidad celestial de los monjes cluniacenses en torno al año 1000 del dominico Iogna-Prat constituye un buen ejemplo de cómo estos estudios tan especializados han llegado a integrarse en la corriente principal de la historia religiosa. En este trabajo muestra cómo los muertos constituían el elemento central –e incluso la motivación– de los mecanismos socioeconómicos que coordinaban los funerales, los entierros, las conmemoraciones litúrgicas, la asistencia a los pobres y la construcción de santuarios. Para los cluniacenses, concluye, «el culto a los muertos constituía la piedra angular de su teocracia» (capítulo 20)[20].

La herejía

El estudio de la herejía en estas últimas décadas se remonta a un congreso celebrado cerca de París en 1962. Entre los asistentes se encontraban Chenu, Grundmann, Morghen, Manselli y Violante. El volumen resultante, *Heresies and Societies in Pre-industrial Europe*, fue editado por Jacques Le Goff. Trata cuestiones relacionadas con la herejía como la tradición y su resurgimiento, sus orígenes y su trans-

---

19 Karl Schmid y Joachim Wollasch, «Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters», *Frühmittelalterliche Studien* 1 (1967), pp. 365-405.

20 Capítulo 20: Dominique Iogna-Prat, «Les morts dans la comptabilité céleste des Clunisiens de l'an mil», en Jean-Charles Picard y Dominique Iogna-Prat (eds.), *Religion et culture autour de l'an Mil: Royaume capétien et Lotharingie*, París, Picard, 1990, pp. 55-69. Otros trabajos que intentan clarificar el papel social de los muertos son Otto Gerhard Oexle, «Die Gegenwardt der Toten», en Herman Braet y Werner Verbeke (eds.), *Death in the Middle Ages*, Mediaevalia Lovaniensia, ser. I, studia IX, Lovaina, Leuven Univesity Press, 1983, pp. 19-77, y Patrick Geary, «Exchange and Interaction between the Living and the Dead in Early Medieval Society» en su *Living with the Dead*, cit., pp. 79-92.

misión, las distintas definiciones y sus sanciones, el ámbito urbano y rural, la erudita y la popular o la mística y la racionalista. En su momento, el libro no supuso tanto un compendio de los resultados a los que se había llegado como un programa de investigación y reflexión por desarrollar[21].

De los muchos investigadores que posteriormente se dedicaron al estudio de la herejía, pocos han hecho avances tan interesantes y de forma tan consistente como R. I. Moore de Newcastle. Su primera obra, publicada en la década de los setenta, estableció los estrechos vínculos que existían entre la herejía y la reforma eclesiástica; desde su punto de vista, los conflictos crecen simultáneamente y, por supuesto, en oposición a los nuevos intentos de consolidar la autoridad. En cambio, en la siguiente década se centró en los procesos culturales a través de los cuales se fueron gestando las imágenes de los marginados, las prácticas burocráticas que los definían, así como los métodos mediante los que se les apartaba y castigaba, pues se creía que constituían una amenaza para la sociedad cristiana. Desde el punto de vista de Moore, en los siglos XII y XIII se legitimó la violencia oficial y los procedimientos de persecución, atributos inconfundibles del Estado moderno, como no se había hecho desde el Imperio romano[22].

Entretanto el historiador de Toronto Brian Stock publicó un libro sobre las consecuencias del alfabetismo en los siglos XII y XIII. Entre las principales contribuciones de Stock se encuentra su noción de «comunidad textual» –un grupo cuya identidad estaba constituida por la adhesión de sus miembros a un grupo determinado de textos– y su aplicación de este concepto a algunos grupos de herejes[23]. Un reciente artículo de Moore aparecido en un libro sobre la herejía y el alfabetismo, toma como punto de partida esta obra de Stock, así como el trabajo de antropólogos como Jack Goody, Ernst Gellner y Mary Douglas, para formular una tesis sobre las comunidades textuales de obispos y herejes y el papel de la parroquia como lugar de mediación entre ambos. En su chocante conclusión llega a afirmar que los sa-

---

[21] Jacques LE GOFF (ed.) *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11e-18e siècles*, París, Mouton, 1968 [ed. cast.: *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)*, Madrid, Siglo XXI, 1987]

[22] R. I. MOORE, *The Origins of European Dissent*, Londres, Allen Lane, 1977; *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford, Blackwell, 1987. La teleología implícita en estos títulos y en muchos otros estudios sobre la herejía ha sido criticada por David NUREMBERG, *Communities of Violence*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

[23] Brian STOCK, *The Implications of literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

sacerdotes de parroquia y los herejes tenían mucho en común, al igual que las parroquias y las sectas heréticas (cap. 21)[24].

Liturgia y doctrina

Por último, también la historia de la liturgia y la doctrina ha experimentado cambios. Esto no debería ser motivo de sorpresa, si se tienen en cuenta las modificaciones que se han producido en las otras áreas que hemos mencionado. No obstante, lo cierto es que, por su propia naturaleza, la liturgia y la doctrina son campos de estudio un tanto peculiares, pues su legitimidad y eficacia dependen de que su origen parezca antiguo y permanezcan inmutables en el tiempo; por eso cuando se producía un cambio, los responsables trataban de minimizar su impacto citando la venerable autoridad que hizo que se introdujera esa modificación. Así pues, el método positivista de rigurosa adscripción a la letra de las fuentes difícilmente puede resultar suficiente en este terreno. Un ejemplo es el primer canto llano registrado por escrito, es decir, de los siglos IX y X, que fue atribuido a un papa varios siglos más antiguo, Gregorio I (590-604), y en consecuencia se conoce como «gregoriano»[25].

En este sentido los historiadores han avanzado muchísimo, en ocasiones gracias a un bagaje conceptual propio de la antropología del ritual que ha permitido estudiar las celebraciones litúrgicas fundamentales del cristianismo medieval. John Bossy escribió sobre la misa, Miri Rubin sobre la eucaristía y Peter Cramer sobre el bautismo[26]. La sacralización del matrimonio también ha recibido una considerable atención,

---

[24] Capítulo 21: R. I. Moore, «Literacy and the Making of Heresy, c.1000-1150», en Peter Biller y Anne Hudson (eds.), *Heresy and Literacy, 1000-1530*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 19-37.

[25] Se puede citar un desafortunado vestigio de esta noción medieval en las décadas pasadas: cuando el historiador americano del derecho canónico Brian Tierney publicó su estudio sobre los orígenes de la doctrina de la infalibilidad papal –que él localizaba con precisión en los debates del siglo XIII sobre la pobreza apostólica– el por aquel entonces jefe de la Biblioteca Vaticana escribió una condescendiente reseña en la que defendía la idea de que esta doctrina se remontaba a Pedro y exhortaba a Tierney y a otros historiadores a mantener sus «criterios de investigación puramente racionales» alejados de la teología. Brian Tierney, *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350: A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty, and Tradition in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 1972; y la reseña de Alfons Stickler en la *Catholical Historical Review* 60 (1974), pp. 427-441.

[26] John Bossy, «The Mass as a Social Institution», *PP* 100 (1983), pp. 29-61; Miri Rubin, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; y Peter Cramer, *Baptism and Change in the Early Middle Ages, c.200-c.1150*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

por ejemplo, de Georges Duby; por su parte, Frederick Paxton ha estudiado los rituales relacionados con la muerte[27]. Incluso algunos historiadores han investigado ciertos ritos que no sobrevivieron a la Edad Media, como la humillación de las reliquias de los santos[28]. En lo que toca a la doctrina, difícilmente se puede pensar en un tema que ataña a nuestras vidas que el conjunto que forman el pecado, la culpa, el arrepentimiento, la confesión, la penitencia, el perdón y la salvación que se asocia al purgatorio. Jacques Le Goff ponía de manifiesto su idea de que el purgatorio empezó en un momento determinado (que él ubica a finales del siglo XII) ya en el propio título de su libro *El nacimiento del purgatorio*[29].

Las nuevas tendencias que aquí hemos enumerado han encontrado cierta oposición. Una crítica particularmente incisiva apareció en 1986, en un artículo historiográfico largo y exhaustivo de John Van Engen, quien considera que, en conjunto, las nuevas tendencias marcan un «dramático cambio a la baja». En concreto escribe: «hoy día, el examen de la "religión popular" amenaza con eclipsar los estudios sobre los papas, los teólogos y los obispos»; o «las disputas doctrinales y la política papal han cedido el paso a las reliquias, el culto a los santos, las peregrinaciones, los milagros, el purgatorio, etc.». Los nombres citados como más representativos de los nuevos historiadores son Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt, los principales responsables de la idea de dos culturas religiosas diferenciadas, una clerical y erudita, la otra popular, oral y basada en la costumbre, la primera accesible a través de las categorías intelectuales y espirituales tradicionales, la segunda a través de la antropología estructural y la religión comparada. Así, en opinión de Van Engen los excesivos esfuerzos que se han realizado «por rescatar los residuos de "folklore" religioso campesino» han desviado la atención de la fe como fenómeno esencial en la religión medieval[30].

---

[27] Georges DUBY, *Love and Marriage in the Middle Ages*, trad. inglesa Jane Dunnett, Chicago, University of Chicago Press, 1994, [ed. cast.: *El amor en la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1990], una recopilación de artículos publicados entre 1967 y 1986; y Frederick S. PAXTON, *Christianizing Death: The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1990.

[28] Patrick J. GEARY, «Humiliation of Saints», en su *Living with the Dead*, cit., pp. 95-115 (el artículo se publicó por vez primera en 1979).

[29] Jacques LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, París, Gallimard, 1981 [ed. cast.: *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981].

[30] John VAN ENGEN, «The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem», *American Historical Review* 91 (1986), pp. 519-552, pasajes citados en 530 y 535. Cfr. Michel LAUWERS, «"Religion populaire", culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du Moyen Age», *Revue d'historie ecclésiastique* 82 (1987), pp. 221-58, esp. 255-257; y André VAUCHEZ, «Les orientations récentes de la recherche française sur l'historie de la vie religieuse au moyen âge», *Ricerche di storia sociale e religiosa* 40 (1991), pp. 25-44.

La réplica de Jean-Claude Schmitt se centra sin ambages en este punto y advierte contra un uso anacrónico del término «religión» que, según Schmitt, se usa aquí en el sentido que adquirió en el siglo XIX. Cita como ejemplo una frase de John Van Engen: «En el cristianismo medieval la cultura religiosa reposaba en última instancia en la "fe" o la "creencia", esto significa aceptar expresamente que se atribuye convicción interior a ciertas proposiciones»[31]. Schmitt comenta:

> Es muy probable que esta fuera la ambición de ciertos clérigos o, en todo caso, de ciertos teólogos. Pero la «religión» de la Edad Media consistía sobre todo en la participación en rituales e incluso, más en general, en la participación en toda una organización social y en la suma de prácticas simbólicas y de relaciones significativas entre los hombres, entre los hombres y la naturaleza y entre los hombres y lo divino (capítulo 22)[32].

Este debate aún no ha concluido. Las historias políticas, institucionales y doctrinales al viejo estilo siguen con vida al día de hoy, pero ya no pueden confundirse, como tampoco la historia de la teología o la historia del monacato, con la historia de las creencias religiosas y las prácticas de la gran mayoría del pueblo que vivió en la Europa medieval.

[31] Van Engen, «Christian Middle Ages», cit., p. 545.

[32] Capítulo 22: Jean-Claude SCHMITT, *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, trad. Lucia Carle, Bari, Laterza, 1988, pp. 1-20.

18

EL DESPERTAR EVANGÉLICO

Marie-Dominique Chenu

> Si alguien te pregunta a qué orden religiosa perteneces, dile que a la orden del Evangelio, que es la base de todas las reglas. Deja que ésta sea tu respuesta para quienquiera que te pregunte como lo es para mí, pues yo nunca me permitiría considerarme monje, canónigo o ermitaño; son títulos tan elevados y sagrados que sería muy presuntuoso por mi parte atribuirme cualquiera de ellos[1].

Ésta era la firme resolución de Esteban de Muret, cabecilla de los autodenominados *pauperes Christi* [Pobres de Cristo], un grupo que llegaría a convertirse en la orden de Grandmont. Esteban murió en 1124, pero tuvo que pasar casi un siglo jalonado de incontables vicisitudes antes de que su resolución asumiera forma institucional. Aunque en aquel momento los cánones del IV Concilio Lateranense [1215] obligaban a Inocencio III a no admitir nuevas órdenes, Francisco de Asís compareció ante él para rogarle: «No vengo aquí con una nueva regla, mi única regla es el Evangelio». Se confirmaba así la inalienable vitalidad e importancia del Evangelio que lograba estremecer tanto la conciencia humana como los fundamentos eclesiásticos. Si bien constituye la fuente de inspiración común a los cristianos de todas las épocas y de todos los lugares, periódicamente su brusco recrudecimiento provoca una crisis espiritual e institucional que sirve como patrón para medir el paso y las pautas en la vida de la Iglesia.

En concreto, este inicio de un nuevo periodo evangélico estuvo marcado por una gran aceptación de la apariencia y las formas de la Iglesia

---

[1] Stephen DE MURET, *Sermo de unitate diversarum regularum*, citado en E. Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus*, Amberes, 1738, IV, p. 887.

primitiva. Con su pobreza y humildad, la vida religiosa de la Iglesia primitiva se convirtió en un auténtico ideal, una especie de mística que requería la energía productiva de los hombres[2]. A menudo suscitó violentos movimientos de reforma y, en ocasiones, grupos marginales bastante lunáticos. En pleno siglo XII, cuando florecía una Iglesia con numerosas propiedades y políticamente implicada, siempre dispuesta a involucrarse en asuntos diplomáticos e incluso militares, Otón de Freising se preguntaba qué era preferible para la Iglesia: la humildad y la pobreza del periodo primitivo o la grandeza del presente. La antigua posición era mejor, contesta con melancolía, pero la segunda más deleitosa[3]. No resulta sorprendente que Otón, miembro y principal apologista de la familia imperial, adoptara esta posición; sin embargo, estaba a punto de surgir una generación que ya no aceptaría una Iglesia «deleitosa», sino que aspiraba realmente a devolverla a su estado primigenio. Esta ambición no sólo produjo distintos intentos de reforma moral, también promovió una profunda indagación en la fe cristiana que conllevó significativos avances en teología.

El contexto social de la pobreza apostólica

A lo largo de un siglo, desde que Gregorio VII le diera su empujón inicial, este resurgir evangélico fue adoptando paulatinamente forma institucional, sus pretensiones sobrepasaron el límite de la reforma moral para tratar de transformar la estructura política y económica de la sociedad. También se produjo una reforma litúrgica, tanto con el retorno a las prácticas del cristianismo primitivo como a través

---

[2] De entre los distintos hechos y relatos de los que disponemos bastará con citar un texto particularmente cualificado de Jacques de Vitry, testigo e historiador del periodo (su *Historia occidentalis* contiene una célebre descripción de los movimientos apostólicos) que declaró en un sermón modélico en torno a los cánones regulares: «*tempore scilicet primitivae Ecclesiae et Apostolorum. In eis [ordinibus] enim ad statum priorem Ecclesia reformatur, quando omnia temporalia tanquam stercora reputabant*» («el tiempo de la Iglesia primitiva y de los apóstoles. En estas órdenes, la Iglesia recuperó su estado original cuando todo lo mundano era considerado como estiércol»). Texto citado en [P.] Mandonnet [y M.-H. Vicaire, *Saint Dominique. L'idée, l'homme et l'oeuvre*, 2 vols., París, 1938], I, p. 236; II pp. 197-198.

[3] *Chronica*, iv, prol. ([Otón de Freising, *Chronica sive historia de duabus civitatibus*, ed. W.] Lammers [y A.] Schmidt, Berlín, 1960], p. 294; [traducido al inglés por C. C.] Mierow [como Otón de Freising, *The Two Cities, A Chronicle of World History to the Year 1146 A. D.*, Nueva York, 1928], p. 274): «*Ego enim, ut de meo sensu loquar, utrum Deo magis placeat haec ecclesiae suae, quae nunc cernitur, exaltatio quam prior humiliatio, prorsus ignorare me profiteor. Videtur quidem status ille fuisse melior, iste felicior*» («Francamente, no sé si la próspera condición de la que la Iglesia goza actualmente complace más a Dios que su anterior humildad. Tal vez la anterior situación era mejor, pero la actual es más deleitosa»).

del debilitamiento de un, hasta entonces, rígido sistema de castas clerical. El movimiento canónico del siglo XII logró que este programa penetrara tanto en la esfera social como en la eclesiástica, a través de él se aseguró el éxito y la expansión de sus límites institucionales más allá de lo que los reformadores gregorianos podían llegar a imaginar. La *vita apostolica*, un concepto tanto jurídico como espiritual, se convirtió en el núcleo principal del nuevo movimiento que, así reforzado, privó al orden monástico de su tradicional primacía gracias, precisamente, a su procedencia de la Iglesia primitiva y a que el movimiento tuvo una mayor aceptación en una nueva sociedad que pedía a gritos el bautismo. A través del proselitismo en las ciudades los nuevos reformadores transubstanciaron el ideal gregoriano; la larga lista de fundaciones que levantaron a lo largo de medio siglo demuestra el alcance y la variedad de la renovación que propiciaron.

El movimiento se vio ampliado –y en buena medida reforzado– por la proliferación de laicos que, aunque formaban parte de la nueva sociedad, habían roto con el mundo lo suficiente como para proclamar la absoluta y literal validez del Evangelio –aun a riesgo de cuestionar instituciones fundamentales de la Iglesia. La historia de estos grupos es de sobra conocida. En beneficio de la palabra de Dios, alentaron la formación de numerosas órdenes de «pobres» en vísperas del Concilio Lateranense y, más adelante, la fundación de órdenes mendicantes que no sólo introdujeron un feliz equilibrio entre el evangelismo y la Iglesia sino que, en el campo de la *doctrina sacra*, combinaron el estudio de la Biblia con la construcción teológica.

Si llamo la atención sobre esta conjunción de evangelismo e Iglesia, de estudio bíblico y construcción teológica, es porque en su seno latía un gran potencial para el desarrollo de la doctrina. Este potencial procedía de las fuentes vitales de la fe misma, y no ya de la apropiación por parte de la fe de métodos racionales que pudieran prepararla para enfrentarse al incipiente renacer de la cultura y el pensamiento secular. Aristóteles no constituyó la piedra angular de esta evolución de la doctrina sagrada, pero tampoco fueron determinantes, al menos en el caso de san Francisco, las aspiraciones sociopolíticas que subyacían al movimiento apostólico laico, lo que no quita para que él mismo asumiera esas aspiraciones y las evangelizara.

Sería conveniente revisar los principales rasgos de esta conjunción, las características que dieron carácter institucional a este anuncio de la palabra de Dios. El punto central era obviamente la pobreza, mas no considerada meramente en términos de ascetismo moral entre los miembros de una fraternidad que ponían sus bienes en común, sino como la condición institucional del reino de Dios en este mundo. Esta perspectiva no estaba exenta de ambigüedades, como demuestran los

ellos; pero al menos fue más allá de las previsiones políticas del Concordato de Worms (1122). Al distinguir entre investiduras temporales y espirituales, el Concordato preservaba por ley las instituciones eclesiásticas esenciales en beneficio de su libertad y acomodaba las exigencias gregorianas al régimen feudal que, a fin de cuentas, la Iglesia aceptaba. En cambio, el «pobre» no buscaba la libertad de la Iglesia a través de sutiles acuerdos feudales, sino que intentaba que la Iglesia se desvinculara definitivamente de una situación en la que las instituciones supuestamente apostólicas habían adoptado las formas y la mentalidad de la sociedad temporal. Ese gran señor feudal que fue Inocencio III apoyó a estos «hombres pobres» y, tras efectuar las preceptivas correcciones, les concedió un lugar en una Iglesia donde los príncipes episcopales habían combatido las reformas de Gregorio VII. Inocencio logró reconciliar a los *humiliati*, comunidades compuestas principalmente de artesanos pero que tenían unos cuantos sacerdotes; dio su autorización a los Católicos Pobres de Durando de Huesca y, en Milán, protegió a Bernardo Prim frente al clero local situándole «bajo la protección de San Pedro».

Esta unión de pobreza y libertad cristiana encontró una cálida acogida y resultó eficaz entre los miembros de la iglesia más receptivos al mensaje apostólico, de forma que los pobres se convirtieron en objetivo privilegiado de su ministerio. Todos los nuevos apóstoles, desde Roberto de Arbrisselles (fallecido en 1117) a Francisco de Asís, dirigieron su maravilloso mensaje a la gente humilde de las tiendas y los sótanos – «en los sótanos, en los telares y en otras casuchas subterráneas» (*«in cellariis et textrinis et hujusmodi subterraneis domibus»*) –, a los desafortunados sin hogar ni refugio, a los siervos de la gleba. «Roberto predicaba el evangelio a los pobres, llamaba a los pobres, reunía a los pobres»[4].

Sin embargo, aquí no sólo estaba en cuestión la pobreza económica, sino también la pobreza social de quienes, por un motivo u otro, vivían en los márgenes de la sociedad –una sociedad feudal basada en la estabilidad territorial– y, en consecuencia, se encontraban fuera de la ley. Para empezar, estaban los mercaderes que habían roto con los lazos feudales, clientes propiciatorios de los predicadores itinerantes que, de forma similar, habían quebrado sus vínculos con el sistema de beneficios eclesiásticos, entre los que se contaba la posesión de iglesias. Precisamente esta ruptura llevó a estos predicadores a practicar la pobreza mendicante. Salir para rogar comida fue para ellos una forma de establecerse entre los grupos que simpatizaban con su nuevo estilo de vida. El movimiento apostólico secular se de-

---

[4] *«Iste [Robertus] revere pauperibus evangelizavit, pauperes vocabit, pauperes collegit»* (*PL*, CLXII, 1055).

sarrolló entre esta nueva clase urbana, vinculada a la economía de mercado y al comercio, que sentía cierto resentimiento hacia la sociedad feudal. Hijos menores sin tierra, progenie que a causa de la superpoblación del siglo XII no lograba ni una posición social aceptable ni propiedades y que, en consecuencia, organizaba sus vidas en los márgenes de la sociedad, jornaleros asalariados que vivían del comercio, mercaderes –todos ellos formaban parte del medio ambiente homogéneo de los «pobres» de Cristo. Valdo era el hijo de un mercader de Lyon y Francisco el hijo de un fabricante de ropa de Asís, uno de esos fabricantes de ropa que, como grupo, destacaban por su espíritu crítico que les llevaba a profesar un claro anticlericalismo dirigido contra los prelados feudales y los monasterios ricos.

No obstante, unos cuantos nobles y hombres ricos entraron a formar parte del movimiento, frente a la actitud de la inmensa mayoría de los señores feudales, clérigos y seglares, que trataban de librar a la cristiandad de estos peligrosos reformadores. Algunos se adhirieron al movimiento a causa de una conversión repentina y total, otros lo apoyaron en luchas locales para hacer frente sus adversarios, no sin la esperanza de obtener ciertas ventajas políticas; en ambos casos, atacaron lo que durante mucho tiempo habían abrazado con gusto. Los círculos intelectuales se implicaron especialmente, en particular los miembros de las escuelas urbanas que estaban creciendo rápidamente y cuyo prototipo, a principios del siglo XIII, sería la Universidad de París. Como siempre, los estudiantes constituían el núcleo más activo que propiciaba el entendimiento entre la cultura intelectual y la nueva espiritualidad e incluso el nacimiento de nuevas instituciones. En 1201 Guillermo Langlois y otros tres profesores de París fundaron la Orden del Valle de los Estudiantes junto a treinta y seis estudiantes, todos ellos comprometidos con el rechazo total de la propiedad y de la autoridad temporal.

Así, la pobreza, al margen de su significado ascético, emergió como una fuerza perturbadora en este conglomerado social conocido como cristiandad feudal, hasta el punto de que la Iglesia tuvo que emitir interdictos para proteger el régimen feudal del que se beneficiaba. No es que los «pobres» de Cristo abordasen directamente los problemas sociales; su pureza evangélica les llevaba a establecer ciertos objetivos y, si bien los efectos temporales de su prosecución de dichos objetivos llegaron a ser muy importantes en la civilización que estaba surgiendo, lo cierto es que estos no constituían un factor determinante en su inspiración. Todo esto, a fin de cuentas, no evitó que su pobreza fuera enorme y tuviera un doble filo –pues su rechazo de los bienes terrenos también era un elemento cismático tremendamente eficaz. Bajo esta luz, la política papal demostró, a través de varios pasos aparentemente incoherentes, una admirable capacidad para

elegir las partes más puras y equilibradas de un reformismo evangélico cuyos elementos socialmente subversivos amenazaban tanto a la Iglesia como a la sociedad civil.

El rasgo más elocuente y característico de esta pobreza fue la sensibilidad ante la angustia de los pecadores, los más pobres de entre los pobres ante el Señor, pues esta forma de compasión también formaba parte de la vida evangélica. Vital de Mortain, un ermitaño de principios del siglo XII, se especializó en devolver a las mujeres de dudosa reputación a la vida virtuosa. Enrique de Lausana, sobre cuya trayectoria llamó la atención san Bernardo, exhortaba a sus oyentes a casarse con prostitutas para salvarlas. También Fulco de Neuilly, a finales del siglo XII, dedicó grandes esfuerzos como predicador a la salvación de las prostitutas.

La predicación de la palabra de Dios constituía el núcleo de este renacimiento evangélico y fue determinante en la forma social que adoptó; la *vita apostolica*, en el nuevo sentido del término, reguló esta predicación, tanto su inspiración como su estructura formal. Esta parte del programa tuvo éxito pues, después de que el papado hubiera insistido durante medio siglo en la importancia y necesidad de rezar, finalmente el pueblo cristiano comenzó a escuchar el evangelio. Pedro Cantor había denunciado «el terrible silencio» (*«pessima taciturnitas»*) del clero y tanto el propio Pedro como Inocencio III invocaron una frase de Isaías (56:10) para repudiar a «estos perros mudos que no se atreven a ladrar» (*«canes muti non valentes latrare»*)[5]. Pero, en realidad, ni el episcopado ni las órdenes monásticas, ni siquiera Citeaux, tenían la intención o los medios para llevar a cabo esta misión. Es de sobra conocida, ya que se ha sobrestimado su importancia, la historia de cómo los dominicos relevaron a la misión cisterciense en Narbona y, en lugar de la maquinaria de los prelados y sus métodos políticos, establecieron un programa basado en Lucas 9, 1-6 y 10, 1-16: «actuando y predicando como hizo el maestro, yendo a pie, sin oro ni plata, imitando en todo la senda de los apóstoles». En lo que concierne a los prelados y monjes, no eran, o al menos no siempre, un atajo de ignorantes o personas poco celosas de su labor; el problema más bien era que por alguna razón eran incapaces de hablar el mismo lenguaje que el pueblo cristiano. Con su orientación feudal, estos prelados y monjes se sentían tan desplazados en la sociedad urbana como si se encontraran en un país extranjero, en cambio, los nue-

---

[5] Pedro CANTOR, *Verbum abbreviatum*, lxii (*PL*, CCV, 189); Inocencio III, *Reg.* iii.24 (*PL*, CCXIV, 904). Cfr. [Marie-Dominique CHENU, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*, trad. inglesa Jerome Taylor y Lester K. Little, Chicago, 1986], pp. 202-238.

vos apóstoles predicaban a hombres con los que habían establecido una estrecha relación humana y de quienes tenían íntimo conocimiento.

No menos importantes en este contexto social fueron las formas institucionales en las que el movimiento apostólico cristalizó con mayor o menor rapidez. Su variedad y capacidad de maniobra dificulta su clasificación pero a pesar del mestizaje, si se toma el movimiento como un todo, se puede diferenciar por el nivel en el que actuaban dos modelos básicos de fundación eclesiástica. El primero era una adaptación especial de las instituciones feudales cristianizadas de la caballería; los caballeros templarios y los caballeros del Santo Sepulcro constituyeron, tanto dentro de la cristiandad como en sus fronteras, una milicia de Cristo que contó con la aprobación y el apoyo activo de san Bernardo. El otro fue la fraternidad, la orden penitencial, basada en la pobreza institucional, carente de jerarquía, sin posesiones materiales, desapegada de los ornamentos de la vida eclesiástica –incluso de la liturgia tradicional–, en pocas palabras, poco inclinada a aceptar los modelos clásicos.

Como último rasgo –aunque de valor más dudoso– de esta desoficialización social de la Iglesia apareció un fenómeno que, en ocasiones, llegó a poner en entredicho la veracidad del vínculo inextricable entre el Espíritu Santo y la Iglesia visible. El renacimiento evangélico representó para algunos la obra del Espíritu Santo que, a través de las instituciones terrenales, estaba gestando una Iglesia exenta de cualquier defecto mundano que se encaminaba al fin de los tiempos. Como ya ocurría en el Antiguo Testamento, de nuevo el pobre era el profeta del reino mesiánico; a su vez el Libro del Apocalipsis, en el Nuevo Testamento, alimentó numerosas esperanzas y deseos ocultos, no todos ellos saludables. Esto sucedió no tanto a causa de sus predicciones, que fomentaron la tentación del milenarismo, como por la promesa de un juicio por encima de las contingencias temporales. En el plan divino, los mejores medios no se confunden con los fines ni se tiene en cuenta las formas externas. Desde Pedro Damián y la reforma gregoriana a Francisco de Asís y las órdenes mendicantes, una larga tradición profética hizo que mucha gente se mantuviera firme en su resolución de no hacer concesiones, por ejemplo, mediante la resistencia al formalismo. La primera generación de franciscanos y dominicos utilizó en su provecho las posiciones de Joaquín de Fiore. Pero la mera mención del nombre de este monje calabrés trae a la memoria el valor espurio de la tendencia profética de los «pobres» de Cristo. También recuerda la perspicacia de la Iglesia romana que, aun respetuosa con la santidad personal, estaba decidida a proteger a los auténticos guardianes institucionales de la

herencia bíblica y sacramental frente a extravagantes movimientos espiritualistas[6].

La teología evangélica

Es conveniente resumir las consecuencias doctrinales de estos impulsos y actividades apostólicos, pues los nuevos apóstoles, ya fuera en grupo o como individuos, elaboraron su fe en un sistema teológico orgánico. En efecto, la propia fe estaba en juego en el mensaje evangélico y las tensiones que desencadenó. Aunque en apariencia poco inclinados al intelectualismo, estos «hombres pobres» de Cristo revitalizaron los recursos teológicos, incluso en las escuelas. De hecho, llegarían a ser los futuros maestros en las nuevas universidades, abandonando el tradicionalismo monástico a su suerte al tiempo que creaban dentro de la Iglesia un nuevo método teológico, así como un nuevo modelo de santidad.

Si la *vita apostolica*, en el sentido literal de la expresión, constituía la fuerza decisiva y el modelo de estos nuevos grupos era porque la palabra de Dios se hizo prioritaria tanto en su pensamiento como en su ardor evangélico. Alain de Lille, en su opúsculo sobre el arte de predicar, sin lugar a dudas basado en su experiencia misionera entre los cátaros (después de 1185), colocaba la predicación en la cima de su escala de perfección, como el séptimo grado, por encima de la investigación de dudas (quinto grado) y la exposición de la sagrada escritura (sexto grado), un acentuado cambio para quienes estaban familiarizados con las categorías usuales de la escala clásica[7].

Este despertar de la predicación hacia finales del siglo XII –que condujo a la fundación de una Orden de Predicadores– resulta aún

---

[6] Puede encontrarse una bibliografía de las numerosas obras dedicadas a las herejías «apostólicas» en L. Scmmariva, «Studi recenti sulle eresie medievali (1939-52)», *Rivista storica italiana* LXIV (1952), pp. 237-268. [Cfr. J. B. Russell, «Interpretations of the Origins of Medieval Heresy», *Medieval Studies* XXV (1963), pp. 26-53; J. B. Russell, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages,* Berkeley y Los Angeles, 1965; y Raffaello Morghen, «Problèmes sur l'origine de l'hérésie au moyen âge», *RH* CCXXXVI (1966), 1-16].

[7] *Summa de arte praedicatoria*, praef. (*PL*, CCX, 111). [Las escalas de, por ejemplo, san Benito, san Bernardo y Hugo de San Víctor, aunque no idénticas, tienen en común que su meta es la perfección personal, mientras que la escala de Alain tiene una orientación social. de Benito, véase *Regula monachorum*, vii, ed. J. McCann, Londres, 1952, pp. 36-49; de Bernardo véase la traducción al inglés de G. B. Burch, *The Steps of Humility,* Cambridge, Mass., 1940; de Hugo, véase el *Didascalicon*, v.9, 100 ([Hugo de San Víctor, *Didascalicon de studio legendi*, ed. C. H. Buttimer, [Washington, 1939], pp. 109-112; [traducido al inglés por J.] Taylor [como *The Didascalicon of Hugh of St Victor,* New York, 1961], pp. 132-134)].

más llamativo si se compara con el absoluto silencio que prevaleció en la Iglesia durante las décadas anteriores a pesar de los expresivos requerimientos de Roma. El despertar de la predicación no era sólo una cuestión de mayor celo –sin duda los cistercienses eran bastante entusiastas– sino el efecto concomitante del testimonio cristiano en cuanto tal, pues el Evangelio asegura un radical dinamismo de espíritu. Para san Francisco el Evangelio era, en términos absolutos, la regla de su fraternidad religiosa; uno tenía que leerlo y practicarlo *sine glossa*; esto es, sin ninguna de las explicaciones que diluyen el sentido con el objeto de acomodarlo a condiciones transitorias[8]. El testimonio personal era el único medio apropiado para esta comunicación; existía sólo por y en un intercambio donde la situación sociológica hacía posible el diálogo humano. La evolución de la predicación durante este siglo, al margen de esos genios que destacan en cualquier periodo, se ciñó a esta norma con notable precisión. Sería engañoso prestar atención sólo a los pequeños episodios, a la manera de los cronistas y los hagiógrafos, sin apreciar el amplio alcance de la predicación tanto respecto a la vida institucional como a la teología. Ya sea en los documentos oficiales o en los pronunciamientos solemnes por parte de los líderes del movimiento, las frases del Evangelio recuperan su agudeza original y su fuerza apremiante. Las cartas apostólicas de Inocencio III esconden bajo su lenguaje legal algunos destellos tan brillantes y poderosos como los llamamientos de san Bernardo o las profecías de Joaquín de Fiore.

La predicación de la palabra de una manera auténticamente apostólica no sólo provocó una mayor difusión de los textos bíblicos sino que suscitó la necesidad de traducir ciertas partes de la Biblia a lenguas vernáculas. La historia de estas versiones ha sido estudiada minuciosamente[9]. Si traemos a colación estas traducciones, que tan bien ejemplifica la versión que Valdo presentó al papa en 1179, es sólo porque presuponían una base espiritual, apostólica y doctrinal mucho más enérgicamente de lo que lo haría un pronunciamiento legal sobre

---

[8] Cfr. el *Testamentum* de san Francisco (D. Vorreux, (ed.), *Les opuscules de Saint François d'Assis*, París, 1955, pp. 152-154): «*ut non mittant glossas in regula neque in istis verbis dicendo "Ita volunt intelligi"; sed, sicut dedit mihi Dominus simpliciter et pure dicere et escribere regulam et ista verba, ita simpliciter et sine glossa intelligatis et cum sancta operatione observetis usque in finem*» («no les dejéis añadir comentarios a la regla o a mis palabras diciendo: "Esto es lo que quieren decir"; sino que, al igual que Dios me hizo decir y escribir las reglas y estas palabras pura y simplemente, debéis entenderlas simplemente y sin glosas y debéis observarlas hasta el final con santa conducta»). (Sobre el sentido peyorativo de *glossa*, cuyo significado era parecido al de «encubrir», véase [B.] SMALLEY, [*The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1952], p. 271).

[9] Véase, por ejemplo, H. ROST, *Die Bibel im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte und Bibliographie der Bibel*, Augsburgo, 1939.

la lectura bíblica. Inocencio III dio cuenta oficialmente de este hecho y sus consecuencias, así como de las condiciones que gobiernan el uso de traducciones de las escrituras en la Iglesia, frente a los procedimientos seguidos en los conventículos. El papa adoptó esta posición en su famosa carta a los fieles en Metz (1199) que se convirtió en la política general de la Iglesia cuando se introdujo en las Decretales[10]. La Universidad de París pronto emprendió una traducción de toda la Biblia tras completar una revisión del texto latino en 1226.

Para comprender estos principios desde una perspectiva equilibrada hay que señalar que la difusión del Evangelio era un tarea pastoral, ligada a las condiciones de la empresa pastoral, es decir, en el siglo XII se divulgaba por medio de la palabra hablada, las representaciones visuales y el drama y el espectáculo litúrgico en igual medida que a través del texto escrito y leído, puede que incluso más. Así, entre 1168 y 1175, el obispo de París, Mauricio de Sully, publicó una serie de homilías que había ido ofreciendo cada domingo, primero resumiendo y después comentando el Evangelio; éstas pronto se difundieron ampliamente en francés y otros idiomas[11].

La insistencia de los pontífices en la urgencia de la enseñanza sagrada no debe entenderse estrictamente como un empeño en la creación de escuelas, sino como expresión de la necesidad de predicar el Evangelio –así se demostró en el asunto de los *humiliati*[12]– una tarea que va-

[10] Inocencio III, *Reg.* ii. 141 (PL, CCXIV, 695); *Decretal.* lib. 5, tit. 7, c. 12 (Friedberg, II, 784-7). «Los términos mismos de este texto jurídico» comenta M.-L. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, París, 1953, p. 437, «y todo lo que sabemos de la actitud abierta de Inocencio III (Cfr. [H.] GRUNDMANN, [*Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Hildesheim, ²1961], pp. 70-72; 87; 100 n. 55; 114 n. 89; 129) muestran que L. Hardick no se equivoca al adscribir a Inocencio una especie de júbilo interior y receptividad», «Franziscus, die Wende der mittelalterlichen Frömmigkeit», *Wissenschaft und Weisheit* XIII (1950), p. 135. Sería fácil documentar con testimonios contemporáneos el juicio de Inocencio III acerca del peligro que representaban estos conventículos, en los que un ignorante podía verse a sí mismo como una autoridad instruida. Véase, por ejemplo, el *Débat d'Yzarn et de Sicart*, ed. P. Meyer (Nogent-le-Rotrou, 1880, citado por P. ALPHANDÉRY, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII^e siècle*, París, 1903, p. 91. Los valdenses, que propugnaban el aprendizaje de las escrituras de memoria, animaban a sus fieles a predicar, según el mensaje de Santiago 4. 17. Cfr. G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, I, París, 1956, pp. 82-90.

[11] C. A. ROBSON, *Maurice de Sully and the Medieval Vernacular Homily, with the Text of Maurice's French Homilies*, Oxford, 1952.

[12] Excomulgados por Lucio III en 1184, los *humiliati*, que representaban en el norte de Italia un fenómeno similar al de los valdenses en el sur de Francia, fueron reconciliados en 1201 por Inocencio III, que les autorizó –incluso a los laicos– a predicar; es decir, a dar testimonio de la fe *(verbum exhortationis)* pero no a enseñar la doctrina *(articuli fidei)*. Los *humiliati* entonces organizaron escuelas para enseñar a dar testimonio.

rias instituciones preparatorias trataron de favorecer. De este modo, la teología se puso al servicio de la predicación de la palabra de Cristo al pueblo cristiano; esto reforzó la *vita apostolica*, cuyas responsabilidades se incrementaban a medida que el pueblo cristiano se hacía cada vez más consciente de sus necesidades gracias a su acceso a las escrituras.

Otra indicación de estos mismos intereses y necesidades, si bien en otro sector, es la gran popularidad de la *Historia scholastica* de Pedro Comestor (fallecido en *ca.* 1179), tanto en su versión latina, de la que circularon distintas redacciones, como en diversas traducciones. Esta historia sancionó y extendió el uso habitual, en escuelas y en la predicación, del método histórico-literal de San Víctor; de este modo, llegó a convertirse, junto con las *Sentencias* (aunque sin suscitar la controversia que causó la obra de Pedro Lombardo), en uno de los libros básicos del siglo. El *magister historiarum* [maestro de historias] no debe separarse del *magister sententiarum* [maestro de sentencias]. Da fe de la importancia que adquirió, por ejemplo, Antonio de Padua (fallecido en 1231) quien, en sus sermones, a pesar de ocasionales contaminaciones alegóricas, citaba frecuentemente la *Historia* de Pedro Comestor y de hecho confiaba en ella sin ambages. De este modo, la reforma bíblica de los victorinos prestó un soporte científico al movimiento evangélico, proporcionó los elementos para una transición desde la interpretación monástica de la Biblia (en la *collatio*, colección y comparación de textos) a la teología basada en la escritura de los mendicantes (en la *lectio*, explicación sistemática de sus maestros).

Pues el *magister in sacra pagina* (maestro que enseñaba las escrituras), en cuanto expositor de las escrituras, no era de ningún modo un descendiente directo del *abbas* (abad), cuyo prototipo venerado siguió siendo san Gregorio. Efectivamente, por más que hubiera una cierta continuidad en las intenciones y en la fe en la escritura entre el abad y el maestro, no se puede obviar la evolución en el método que surgió simultáneamente con la transición desde la teología monástica a la escolástica. Cuando Felipe de Harvengt (fallecido en *ca.* 1182), abad del monasterio premonstratense de Bonne Espérance, cercano a Cambrai, se dirigía a los estudiantes de París parecía no percibir esta evolución, ya que les hacía una exhortación que bien podía haber sido apropiada para los monjes: *«Schola claustrum alterum dici debet»* («La escuela debe considerarse otro claustro)[13]. En cambio el maes-

---

[13] *Epp.* xviii (*PL*, CCIII, 158-9). Cfr. *Epp.* iii (*PL*, CCIII 31): *«volo te non tam litteraliter quam spiritualiter erudiri, sic scripturas capere, ut internam illarum dulcedinem diligas experiri»* («no quiero que te conviertas en alguien educado textualmente sino que te formes espiritualmente, para estudiar la escritura de forma que te guste experimentar su dulzura interna»;) también *Epp.* xx (*PL*, CCIII, 165): *«habes quod ad refocillandum animam expedire perhibetur, divinae serie lectionis»* («posees el medio para volver a encender tu alma –leer repetidas veces las escrituras»).

no parisino Roberto de Courçon, que preparó su *Summa* entre 1204 y 1207, declaraba: «quienquiera que lea en voz alta las sagradas escrituras ante un público elige para sí un camino de mayor perfección que cualquier monje de Clairvaux»[14]. En la generación que separa a estos dos hombres se dejó notar la influencia del despertar evangélico, de la *vita apostolica*, así como los cánones regulares y la energía doctrinal de los tres grandes maestros: Pedro Comestor, Pedro Cantor y Esteban Langton. En el transcurso de ese periodo de tiempo el ministerio de la palabra de Dios recobró dinamismo bajo distintas formas y ante distintas audiencias, tanto populares como escolares, en su diálogo con el mundo. Así, se buscó proclamar el evangelio, pero también la discusión con los herejes[15] y la racionalización de la teología. La persistencia de viejos géneros literarios y tradiciones intelectuales, en sí mismas buenas y útiles, ocultó en parte este nuevo dinamismo; con todo, no dejó de tener efectos en el tratamiento de la palabra de Dios, estimulando la mente de los fieles.

Hemos subrayado en otro lugar el estrecho vínculo que existe entre el movimiento evangélico y el florecer de las *quaestiones* [preguntas] en la *lectio* [lectura] bíblica que culminó en la teología escolástica, principal ejemplo de la unión de gracia y naturaleza en estos apóstoles-teólogos. No es casual que estos mendicantes resultaran ser tanto los heraldos de la nueva cristiandad como los maestros de las nuevas universidades[16]. La transformación que se produjo al mismo tiempo en la comprensión de las escrituras (en la teología bíblica, diríamos hoy) fue más sutil, pero no menos importante. El punto central de esta transformación era una íntima relación entre el sentido literal fundamental y el sentido espiritual interpretado, tal y como habían propuesto los victorinos frente al idealismo alegórico con el que gustaba deleitarse la mente monástica[17]. En otras palabras, la

[14] MS París BN lat. 14524, fol. 74, citado por C. Dickson, «Le cardinal Robert de Courçon, sa vie», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge* IX (1934), p. 73: *«Qui legit publice sacram scripturam iter maioris perfectionis arripuit quam aliquis clarevallensis»*.

[15] Sería valioso analizar las formas y los medios, el espíritu, las técnicas y el contexto de las discusiones entre santo Domingo y los herejes en el sur de Francia. Los relatos de los cronistas tienen una importancia teológica mucho mayor que el *Contra haereticos* de Alain de Lille, quien se encontraba en la misma región casi al mismo tiempo.

[16] Véase Chenu, cit., pp. 202-238.

[17] Aunque la reputación de Gregorio el Grande como el principal exégeta monástico siguió siendo alta, como en Guibert de Nogent, *De vita sua* i.17 (*PL*, CLVI, 874; *The Autogbiography of Guibert, Abbot of Nogent-sous-Coucy*, trad. inglesa C. C. S. Bland, Londres, 1926, p. 70) y Hugo de San Víctor, *Didascalicon*, v. 7 (Buttimer, cit., p. 105; Taylor, cit., p. 128), Ricardo de San Víctor no dudó en señalar las debilidades del método de Gregorio: *In visionem Ezechielis*, prol. (PL, CXCVI, 527) y la *Expositio difficultatum*, prol. (*PL*, CXCVI, 211). Véase Chenu, cit., pp. 310-330.

nueva relación suponía la definición de la naturaleza, el uso y los límites del sentido espiritual. Todos consideraban sin duda que el sentido espiritual era compatible con una adecuada comprensión de Las Escrituras, tanto en su historia como en su doctrina. Pero mientras en la *collatio* monástica la alegoría era, poco más o menos, una vía para la iniciación secreta y aristocrática en el significado místico, al estilo de los alejandrinos, ahora se acataba y defendía la primacía de la letra a través de técnicas desarrolladas paso a paso por la nueva generación de *scholares*.

El maestro –un nombre común entre los nuevos evangelistas para designar a un profesor de escuela o al líder de un grupo apostólico[18]– tenía que cumplir tres operaciones en orden a poner en práctica totalmente la palabra de Dios: *legere*, *disputare*, *praedicare* (explicar, discutir en el sentido de resolver *quaestiones* y predicar). Así Pedro Cantor (fallecido en 1197), cuyo *Verbum abbreviatum* [*La palabra de Dios abreviada*] fue la *summa* de la teología pastoral e institucional a finales del siglo XII, estableció la triple función del maestro a través de una división que se convertiría en un clásico[19]. No obstante, no hay que considerarla como si se tratara de una división inviolable. De hecho, en las obras de los maestros de ese tiempo, resulta difícil dis-

[18] *Magister* era el término habitual en el siglo XII para designar al líder de un grupo de predicadores itinerantes. Se usaba, por ejemplo, en referencia a Roberto de Arbrisselles, Norberto de Xanten y Bernardo de Thiron. Cernai llamó a Diego de Osma y a su compañero Domingo, *«praedicationis principes et magistri»* («líderes y maestros de la predicación»). Del propio san Francisco, Jacques DE VITRY, un contemporáneo, escribió en su *Historia occidentalis*, xxxii (Douaii, 1597), p. 352. *«Vidimus primum hujus ordinis fundatorem magistrum, cui tanquam summo priori suo omnes alii obediunt»* («Vimos al fundador de la orden y primer maestro a quien los otros obedecían como el primero entre ellos»). Este término «maestro» tenía la ventaja sobre otros títulos como «señor» o «abad» de estar libre de implicaciones relativas a las responsabilidades temporales. En la *Vita* de Roberto de Arbrisselles (PL, CLXII, 1052), Baudry DE Dol escribió: *«Praelatum suum magistrum tantummodo vocabant, nam neque dominus, neque abbas vocitari solebat»* («Sólo llamaban a su prelado maestro; no lo llamaban ni señor ni abad»). Cfr. Mandonnet, I, 53, 130; Larkin, cit., pp. 38, 141.

[19] *Verbum abbreviatum*, i (*PL*, CCV, 25): *«In tribus igitur consistit exercitium sacrae scripturae: circa lectionem, disputationem et praedicationem... Lectio autem est quasi fundamentum et substratorium sequentium, quia per eam ceterae utilitates comparantur. Disputatio quasi paries est in hoc exertitio et aedificio, quia nihil plene intelligitur, fideliterve praedicatur nisi prius dente disputationis frangatur. Praedicatio vero, cui subserviunt priora, quasi tectum est tegens fideles ab aestu et a turbine vitiorum»* («El estudio de las sagradas escrituras consta de tres operaciones: explicación, discusión y predicación... La explicación es una especie de fundamento o base para las otras, pues los otros usos del texto descansan sobre ella. La discusión es una especie de muro de este ejercicio, de este edificio, pues nada se ha comprendido totalmente o predicado fielmente si antes no ha sido analizado mediante discusión. La predicación, sin embargo, a la que las anteriores sirven de apoyo, es una especie de tejado que protege a los fieles de las furiosas tormentas del vicio»). Cfr. Smalley, cit., p. 208.

inquir la explicación de los otros dos ejercicios; la línea que separaba la explicación de la predicación rara vez estaba trazada nítidamente[20].

Lo que es preciso entender en esta fórmula para la instrucción no es sólo la especificación de las distintas funciones –que tuvo una gran importancia en la nueva regulación de la enseñanza y en la diversidad de sus métodos– sino también la necesidad de lograr una coordinación total de dichas funciones en orden a fin de promover una comprensión total y activa de la palabra de Dios. Así, para predicar se requería una auténtica maestría *in sacra pagina*. Sólo se podía llegara a la teología de la palabra de Dios al transmitir su mensaje. Para alguien que dominara los evangelios la exégesis, el dogma y la predicación no podían estar separados, si se pretendía comprenderlos plenamente era necesario participar en la acción inmediata de la palabra. ¿No consideraba Alain de Lille que la predicación de la palabra de Dios era el acto más elevado del cristiano que perseguía su propio perfeccionamiento? Nos encontramos bien lejos del programa monástico, no sólo por la constante introducción de *quaestiones*, sino por la nueva comprensión de la palabra divina que ahora se muestra como una palabra dirigida a los hombres.

En consecuencia, estaba a punto de establecerse un nuevo equilibrio, algo que la reforma victorina no había sido capaz de lograr. Un buen ejemplo de su fracaso a la hora de llevar sus tesis a la práctica lo muestra el caso típico de la obra de Esteban Langton. Su reputación se basaba sólo en su desarrollo de *quaestiones* y su proliferación de *moralitates* pero no en su conocimiento de la historia religiosa. Como su erudición bíblica no era firme sus seguidores fueron llevados por el mal camino a causa de sus errores, incluso cuando predicaban. En general, los victorinos no lograron alcanzar este equilibrio, sin embargo la certificación definitiva de su fracaso quedó patente en su posición sobre la alegoría. No se podía basar la comprensión científica de la escritura, diría santo Tomás más adelante, en el simbolismo de los sentidos espirituales.

Fueron los mendicantes quienes, finalmente, establecieron dicho equilibrio. Dos hechos jalonan este proceso: en primer lugar, san Francisco proclamó con sus pensamientos y sus actos el reconoci-

---

[20] Smalley, cit., p. 209, analiza el género literario de la *Summa super Psalterium* de Prepositinus de Cremona, una obra que indudablemente se «predicó», y de las *Distinctiones super Psalterium* de Pedro Cantor y Pedro de Poitiers. Para entender esta combinación dirigida al apostolado de las tres funciones del maestro, habría que reexaminar la historia de la predicación en este periodo. Cabe suponer que este esfuerzo sacaría a la luz, junto a la predicación popular, un género literario casi enteramente pervertido por la dialéctica en detrimento de la retórica sagrada. Cfr. T. M. CHARLIER, *Artes praedicandi, contribution à l'histoire de la rhétorique au moyen âge*, París y Otawa, 1936.

miento literal del misterio de Cristo; en segundo lugar, la primera generación de dominicos del convento de St-Jacques de París sorprendió a los «moralistas» y «cuestionadores» al propugnar el estudio directo de la escritura en su simplicidad textual[21]. «Las viejas alegorías y moralidades palidecen ante la intensa comprensión del sentido literal»[22]. A través de una especie de monofisismo de la escritura, el simbolismo decadente empantana demasiado a menudo la *lectio* de las escuelas con alegorías y la predicación pública con tropologías; sin embargo, este doble peso muerto no podía sofocar el poder del Evangelio para conmover, un poder que se recuperó tanto en la vida apostólica de la Iglesia como en sus reflexiones teológicas[23]. Los programas teológico y apostólico se definían mutuamente, se solapaban en su subordinación a la primacía de la palabra de Dios. A través de esta reunión se modificó tanto el núcleo de la teología pastoral como los aspectos más superficiales del misterio pastoral. A pesar de su reputación casi impecable, Gregorio Mgno, autor de la enormemente influyente *Regula pastoralis* e inspirador de la *collatio* monástica, vio su autoridad eclipsada por planteamientos como el que proponía en

---

[21] Hugo DE SAINT-CHER, el líder de esta vasta empresa, habló de la doble oposición a la que se enfrentaban los frailes (*Postillae in Bibliam*, París, 1530-45, VI, fol. 86): «*Hi sunt reprehensores fratrum studentium qui nimis sunt intenti circa studium scripturarum. Dicunt morales: non est bonum in theologia tot questiones implicare. Dicunt questioniste: non est bonum tot moralitates fingere. Et quilibet reprehendit quod nescit*» («Éstos son los críticos de los frailes estudiosos que están totalmente decididos a estudiar las escrituras. Los moralistas dicen, "No es bueno plantear tantas cuestiones en teología". Los cuestionistas dicen, "No es bueno inventar tantas interpretaciones morales". Y todos ellos critican lo que no entienden»). Cfr. Smalley, cit., p. 269.

[22] Smalley, p. 284. Véase en especial el cap. 5, «Masters of the Sacred Page; The Comestor, the Chanter, Stephen Langton», y el cap. 6, «The Friars», para una completa revisión del desarrollo que aquí se ha esbozado brevemente.

Es en esta coyuntura crítica donde se puede ver la conexión existente entre los reformadores evangélicos con su literalismo y los exégetas que eran fieles a la letra histórica; ambos se enfrentaban a los viejos alegorizadores gregorianos que consideraban esta «historia» superficial. San Gregorio había escrito en su *Hom. XXII in evang.* (*PL*, LXXVI, 1174-5): «*Lectio sancti evangelii, quam modo, fratres, audistis valde in superficie historica est aperta, sed ejus nobis sunt mysteria sub brevitate requirenda.* Maria Magdalena, cum adhuc tenebrae essent, venit ad monumentum (Juan 20,1): *juxta historiam nonatur hora; juxta intellectum vero mysticum requirentis signatur intelligentia*» («La lectura de los santos evangelios que acabáis de oír, mis hermanos, es lo suficientemente clara en el plano histórico, pero debemos indagar brevemente en su sentido místico. "María Magdalena, cuando aún estaba oscuro, fue a la tumba": según una lectura histórica, esto nos dice la hora; pero desde una comprensión mística, esto nos dice el estado de ánimo de quien va al encuentro del Señor»).

[23] Mauricio de Sully, obispo de París (fallecido en 1196), retomó las *Allegoriae* de Ricardo de San Víctor en sus homilías francesas. Véase la nota 11. Pronto Francisco de Asís comenzó a hablar un claro lenguaje evangélico.

Verbum abbreviatum Pedro Cantor y, aún más, por el estilo espiritual de los nuevos apóstoles.

La fe significaba aceptar la palabra de Dios y, según esa palabra, la fe era el acto primero y característico del cristiano. Sin duda no era casual que, de acuerdo con su costumbre de resucitar términos evangélicos, estos hombres de fe se llamasen a sí mismos propia y, por así decirlo, técnicamente, *credentes*, imitando la expresión *multitudo credetium* [conjunto de creyentes] de la primera comunidad cristiana (Hechos 4, 32)[24]. En sí mismo, el término «creyente» expresa el ideal de la vida apostólica frente al patrón que inspiró la reforma de los cánones: el punto fundamental de la actividad de los nuevos apóstoles –la pobreza ambulante– era la fuerza de un testimonio de fe que no hacía distinción entre el clero y los seglares, por el contrario, en las anteriores reformas los clérigos habían buscado una mayor virtud y eficacia en el seno de comunidades permanentes y observantes. La diferencia en sus posiciones ante la pobreza –someter la avaricia clerical al control moral o bien rechazar sin más todo un sistema económico[25]– subrayó las diferencias existentes en su inspiración y sus formas de proselitismo[26].

El viejo reformismo moral estaba, al menos en parte, desacreditado en el plano teológico y sus métodos eran un blanco fácil para las

[24] Cfr. Mandonnet, cit., II: 187 n. 58; Larkin, cit., p. 276 n. 54: «Se suele atribuir, quizás demasiado fácilmente, el hecho de que los fieles cátaros adoptaran el nombre de *credentes* a que sus apóstoles predicaban una nueva fe, distinta de la fe católica; y del mismo modo se suele rechazar la costumbre de casi todos los cronistas que aplicaron el término *credentes* a los Valdenses, los cuales *no* eran herejes». El importante texto de Hechos 4, 32 reza: «La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo era en común entre ellos».

[25] La severa crítica moral de san Bernardo contra la avaricia no llegó al corazón de la nueva economía monetaria y comercial a la que, simplemente, condenaba como perversa; esta crítica sólo podía haber sido justa y efectiva en la sociedad agraria a la que pertenecían los monjes. La nueva pobreza expresaba la distancia entre los principios evangélicos y el viejo régimen, por lo que se colocó en una buena posición desde la que denunciar los desórdenes que llevaba consigo el nuevo régimen.

[26] Cfr. Mandonnet, cit., II, 190; Larkin, cit., p. 279: «Mientras que entre los monjes reformados el ingreso en la orden agustiniana, con la vida de pobreza que conllevaba, se consideraba el medio adecuado para lograr una vida de perfección apostólica, en modo alguno era así para la gente comprometida en los distintos movimientos apostólicos. Para éstos, la práctica de la vida en común y la pobreza eran muy anteriores a la fundación de la vida regular agustiniana. El establecimiento de un organismo jurídico no añadía mucho a su imitación de la Iglesia primitiva. Para ellos, la vida regular no representaba tanto el progreso religioso como la estabilidad social y para la Iglesia suponía una recuperación, en la medida en que esta estabilización salvaba a las masas errantes de la anarquía e incluso de la herejía. El tremendo éxito del movimiento apostólico, su inmenso vigor cristiano que se mantuvo a pesar de su tormentosa historia, dio a esta recuperación su gran valor».

críticas. En un capítulo pasmosamente fuerte, «Contra traditionum onerositatem et multitudinem («Contra la gravosa multitud de tradiciones»), Pedro Cantor, citando una frase de Hechos 15,10 sobre el «insoportable yugo que ni nuestros padres ni nosotros hemos podido sobrellevar», proclamaba la primacía del Evangelio y de su libertad espiritual frente a la proliferación de preceptos, no importa lo útiles que pudieran ser. A esto añadió una larga lista de cargas inútiles, haciendo especial hincapié en ciertos lastres propios de la vida monástica. En este sentido, recordaba cómo san Antonio, cuando sus discípulos le preguntaban por la regla y su acatamiento, gustaba de entregarles los evangelios.

> Hay otras tradiciones aceptables, totalmente inofensivas respecto a los mandamientos divinos. Sin embargo, cuando son numerosas pesan mucho sobre quienes las defienden y sobre quienes las transgreden; a menos que estas tradiciones sean parcas y poco numerosas y hayan sido instituidas por las razones más obvias y útiles, se convierten en un obstáculo a la obediencia de los preceptos divinos y restringen la libertad evangélica...
>
> Ved como el Apóstol carecía de tradiciones a excepción de unas cuantas venerables y místicas. Y cuando ciertos religiosos fueron en busca de Antonio el ermitaño buscando una regla y un modelo para la vida religiosa, él les dio una copia de los evangelios. En el Concilio Lateranense [el III Lateranense, 1179], Juan de Salisbury dijo a los padres que estaban allí reunidos para discutir algunos decretos: «¡Dios prohibe que se redacte ninguno nuevo o que se resucite y renueve los antiguos!»
>
> Nos oprimen multitud de prácticas artificiales, como dice la autoridad, y es preciso dejar de lado incluso algunas cosas útiles si no queremos que nos aplasten. Debemos enseñar y trabajar para que se acate el Evangelio, ya que sólo unos pocos lo hacen ahora...
>
> [Después, tras citar las palabras de Cristo contra el legalismo de los judíos y los textos de san Pablo contra los cristianos judaizantes, continúa:] No abandonéis el espíritu vital de las escrituras en favor de ninguna tradición o de la explicación refinada u oscura[27].

---

[27] *Verbum abbreviatum*, lxxix (*PL*, CCV, 233-9; puntuación alterada): *«Sunt et aliae (traditiones) licitae, nullumque offendiculum mandatis divinis parientes, et tamen prae multitudine sua gravant constituentes, et inobedientes illis transgressores [;] nisi in parcitate et paucitate, et nonnisi pro manifestissima causa et utili instituendae essent[,] obicem videntur praebere divinis praeceptis. Hae evacuant evangelicam libertatem...*

Vide Apostolum nonnisi paucas traditiones honestas et mysticas instituisse... Antonius etiam eremita quibusdam religiosis quaerentibus ab eo regulam et formam religiose vivendi. Tradidit eis codicem Evangelii. In Lateranensi etiam concilio, sedentibus patribus ad condenda nova decreta, ait Joannes Carnotensis: Absit, inquit, nova condi, vel plurima veterum reintigi et innovari!

De este modo, los nuevos movimientos apostólicos rehuyeron las formas clásicas de la vida religiosa. Los *humiliati* se abstuvieron de establecer regulaciones complejas, Francisco de Asís no había aceptado «dedicarse a la vida monástica o eremítica»[28]. Fue Inocencio III quien guió todos estos movimientos suave pero firmemente hacia un modelo de vida más organizado. En todo caso, la regla de san Francisco era muy diferente de la de san Benito. La *Expositio quattuor magistrorum super regulam fratrum minorum (Explicación de la regla de los frailes menores por cuatro maestros)*[29] sacaba a la luz una mentalidad completamente extraña al paternalismo monástico. Sin prejuicios en contra del término clásico *regula* [regla], la elaboración de lo que los predicadores dieron en llamar *Consuetudines* o *Institutiones* [costumbres] no se presentaba como un comentario sobre una regla ya establecida.

En la interpretación de textos y, aun más, en la aplicación de esos textos a la vida diaria, los nuevos apóstoles establecieron un equilibrio de letra y espíritu que solucionó, cuando la Iglesia se implicó en su apostolado, el problema de vincular el misterio y las instituciones sin violar la unidad del espíritu. El literalismo aparentemente simplista de su lectura de los evangelios (piénsese, por ejemplo, en su costumbre de viajar de dos en dos y de comer todo lo que les daban, en su obsesión por el número 12, en su rigurosa aplicación de la po-

---

Multitudine etiam inventorum praegravamur, cum dicat auctoritas, quia etiam de utilibus aliqua post ponenda sunt, ne multitudine utilium gravemur. Imo ideo potius praecipiendum et laborandum esset, ut Evangelium observaretur, cui nunc pauci obediunt...

Non reliquas spiritum litterae vivificantem, propter traditionem, determinationem, vel remotam alicujus expositionem».

[28] Tomás DE CELANO, *Vita prima S. Francisci*, xiii, *Analecta Franciscana* Florencia, 1926-1941, X, p. 26: *«ut ad vitam monasticam seu hermeticam diverteret»*. Uno recuerda aquí la famosa escena en la que san Francisco, presionado por el cardenal Ugolino para que retornara a la legislación de san Benito o san Agustín, llevó secretamente a Ugolino ante sus hermanos y, después, desde las profundidades de su alma, gritó: *«Fratres mei, fratres mei, Deus vocavit me per viam simplicitatis et humilitatis, et hanc viam ostendit mihi in veritate pro me et pro illis qui volunt mihi credere et me imitari. Et ideo nolo quod nominetis mihi aliquam regulam, neque sancti Benedicti, neque sancti Agustini, neque sancti Bernardi, nec aliquam viam et formam vivendi, praeter illam quae mihi a Domino est ostensa misericorditer et donata»* («Hermanos míos, hermanos míos, Dios me ha llamado por la vía de la simplicidad y la humildad, y Él me ha indicado que esta es la vía verdadera, tanto para mí como para quienes deseen creerme e imitarme. Así que no me habléis de una regla u otra, ni de la de san Benito, ni de la de san Agustín, ni de la de san Bernardo, ni de ninguna vida o forma de vida excepto de la que el Señor misericordiosamente me ha mostrado y dado»). *Speculum perfectionis*, lxviii, ed. P. Sabatier, vol. 1, Manchester, 1928, p. 196. Cfr. Tomás DE CELANO, *Legenda secunda*, cxli, *Analecta Franciscana*, X, pp. 237-238.

[29] Ed. L. Oliger, Roma, 1950. En medio de una importante crisis, se llamó oficialmente a consulta a cuatro maestros de teología.

breza, el perdón y la fraternidad evangélicos) paradójicamente garantizó su absoluta aprehensión del sentido espiritual, si es cierto que ese sentido está contenido en la letra. Así, la comprensión de la escritura siempre se ha realizado a través de la coordinación de letra y espíritu en pasajes susceptibles de interpretación tanto literal como espiritual, sin embargo, a menudo se ha privilegiado la última a causa de la alegorización de los detalles. La literatura de los nuevos apóstoles de los siglos XII y XIII dio un nuevo ejemplo de esta norma. Respecto de las instituciones, el trabajoso desarrollo de la orden franciscana y, en particular, el asunto de los espirituales (¡qué significativo es el nombre mismo de esos hombres que objetivaron la letra en beneficio de un espiritualismo desconcertante!), no sólo ilustra los riegos implícitos en esta coordinación de letra y espíritu, sino también su gran vitalidad que deriva del corazón mismo de la ley de la gracia.

Una auténtica teología de la ley, de su papel y su subordinación a la gracia, surgió de esta interacción de pensamiento y acción. Por ejemplo, mientras que para san Benito toda transgresión de la norma constituía una falta, las leyes de los dominicos y más adelante también las de otros grupos no obligaban en conciencia – *«non obligant ad culpam sed ad poenam»* («no acarrea culpa sino un correctivo»)[30]. En el momento en el que iban tomando forma las reglas de la orden, en 1220, Domingo declaró que si alguien pensaba de otro modo él mismo recorrería los conventos de los predicadores para borrar las reglas con su propio cuchillo[31]. Los reformadores gregorianos no podrían haber imaginado esta violación de la fuerza vinculante de la ley, del mismo modo que tampoco lograron despertar el entusiasmo evangélico por la obediencia que demostraban los nuevos frailes. Cuando los cartujos de San Pedro le preguntaron a san Bernardo en 1140 si todas las regulaciones monásticas obligaban en conciencia, él contestó que algunas obligaban gravemente, otras livianamente, pero nunca sugirió que hubiera alguna cuya violación no supusiera pecado[32].

No fue casual que los movimientos apostólicos, a diferencia de la reforma gregoriana y el movimiento canónico, prosperaran tanto (si no más) entre los hombres laicos como entre el clero. El impacto

---

30 *Constitutiones Ordinis Praedicatorum*, prol., en H. DENIFLE, «Die Constitutionen des Predigerordens in der Redaction Raimunds von Peñafort», *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte* V (1889), p. 534. Humberto de Romano dijo que Santo Domingo enunció este principo en el capítulo de 1220; véase Humberto de Romano, *De vita regulari*, ed. J. J. Berthier (Roma, 1889) II, p. 45.

31 *Ibid.*, p. 46; *«si hoc credetur, ipse (Dominicus) vellet ire semper per claustra, et omnes regulas cum cultellino suo delere».*

32 *De praecepto et dispensatione*, i (PL, CLXXXII, pp. 861-862).

evangélico se difundió por el conjunto de la Iglesia dondequiera que se encontrara con el mundo, en especial allí donde eran los laicos quienes daban testimonio en la sociedad secular. Valdo de Lyon y Francisco de Asís eran seglares. Los *humiliati* formaron comunidades mixtas, laicas y clericales. Los Católicos Pobres establecieron casas religiosas (1212) para acomodar tanto a miembros del clero como a los seglares, tanto a mujeres como a hombres. La clericalización de las hermandades franciscanas (1210), cuyos miembros se incorporaron a la jerarquía eclesiástica, no quedó sin respuesta ni se desarrolló sin recelos por parte del hermano Francisco. Las órdenes penitenciales se propagaron esporádicamente en el siglo XIII como órdenes terceras o seglares.

De hecho, los principios y las leyes de este impacto apostólico trascendieron la distinción clerical-seglar. Los pontífices intentaron, a través de legislación expresa, que se integrasen en la estructura de una Iglesia en la que las iniciativas apostólicas no se limitaban al aparato sacerdotal y sacramental al que, desde un punto de vista convencional, pertenecían. Se inició así una larga lucha de la Iglesia por dar legitimidad jurídica y sacramental a la energía apostólica, que tendía a degradarse rápidamente en los grupos disidentes. Así ocurrió especialmente en la primera hermandad franciscana y, ya antes, en el caso de los «pobres» lombardos. La clave de estos sucesos fueron las reglas y directrices ejecutivas que gradualmente se fueron estableciendo a fin de predicar la palabra, algo que sólo era posible dentro del magisterio apostólico y a partir de la fuerza evangélica de la fe. Los «pobres» de Lombardía, los *humiliati*, al igual que los valdenses, rechazaron cualquier tipo de control, hasta el punto de que Lucio III, en 1184, los excomulgó por decreto. Sin embargo, en 1201 se reconcilió a un buen número de ellos e Inocencio III les dio permiso para predicar. Fue él quien hizo explícita la distinción entre la predicación de la doctrina *(«articuli fidei et sacramenta»)*, que estaba restringida, y el testimonio de la fe y la moral *(«verbum exhortationis»)*[33]. En 1207 algunos valdenses, liderados por Durando de Huesca, a los que

[33] G. TIRABOSCHI, (ed.), *Vetera Humiliatorum Monumenta*, Milán, 1776, II, pp. 133-134: *«singulis diebus dominicis ad audiendum Dei verbum in loco idoneo convenire, ubi aliquis vel aliqui fratrum probate fidei et expertae religionis, qui potentes sint in opere ac sermone, licentia diocesani episcopi verbum exhortationis proponent iis qui convenerint ad audiendum verbum Dei, monentes et inducentes eos ad mores honestos et opera pietatis, ita quod de articulis fidei et sacramentis ecclesiae non loquantur. Prohibemus autem ne quis episcopus contra praescriptam formam impediat hujusmodi fratres verbum exhortationis proponere, cum secundum Apostolum, non sit Spiritus extinguendus»* («cada domingo se reunían en un lugar adecuado para oír la palabra de Dios y allí uno o más de los hermanos, de probada fe y experiencia en religión, capaces de hacer el sermón con licencia del obispo de la diócesis, exhor-

Domingo persuadió de que podrían mantener su anterior forma de vida en el seno de la Iglesia, fueron reconciliados y se les dio permiso para desarrollar esta forma limitada de predicación *(«licentia exhortandi»);* lo mismo sucedió en 1210 con un grupo de clérigos y hombres laicos encabezados por Bernardo Prim[34]. De hecho, estas personas ejercieron el *verbum exhortationis* cada domingo[35]. Ese mismo año, los compañeros de san Francisco obtuvieron el mismo privilegio, administrado según el criterio del propio Francisco y libre de todo control episcopal. «El papa dio a Francisco y a sus hermanos permiso para predicar la penitencia por todas partes, a condición de que todo el que fuera a predicar contase con la aprobación del santo Francisco. Y este dio permiso para predicar a todos los hermanos, clérigos o laicos, que tuvieran el espíritu de Dios»[36]. Así pues, a través de estas fórmulas se desarrolló una política coherente; no fue meramente una solución casuística sino una discriminación substantiva de las leyes y títulos que gobiernan la transmisión apostólica de la fe dentro del magisterio institucional.

Aparte de estos grupos laicos autorizados para predicar dentro del movimiento apostólico[37], ciertas cofradías y hermandades también fueron vehículo de la expresión religiosa y social del nuevo cristianismo. Si bien se trataba de instituciones antiguas, lo cierto es que se vieron inmersos en el avance de la economía espiritual y temporal. En los cimientos mismos de estas organizaciones siempre se había dado un cierto encuentro entre lo sagrado y lo secular pero, en aquel momento, con el crecimiento de las cofradías religiosas, los gremios y las asociaciones profesionales recibieron una inspiración religiosa que se vinculó de forma significativa con sus compromisos temporales y sus preocupaciones materiales. En consecuencia la Iglesia se en-

---

taba a los que se habían reunido para escuchar la palabra de Dios, advirtiéndoles e induciéndoles a las costumbres honestas y a las obras de caridad –pero no hablando de los artículos de fe o de los sacramentos de la Iglesia. Prohibimos a cualquier obispo violar la regla prescrita e interferir en las exhortaciones dadas por este hermano pues, como dice el Apóstol: «El Espíritu no se extinguirá»).

[34] Inocencio III, Reg. xiii.94 (*PL*, CCXVI, 293).

[35] Grundmann, cit., p. 112.

[36] *Legenda trium sociorum* (*AAAS*, Oct., II, cit., pp. 737-738): *«Dedit eidem licentiam praedicandi ubique paenitentiam ac fratribus suis, ita tamen quod, qui praedicaturi erant, licentiam a beato Francisco obtinerent... Quicumque ex ipsis spiritum Dei habebat, sive clericus, sive laicus, dabat ei licentiam praedicandi»*. Cfr. H. Felder, *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts*, Friburgo de Brisgovia, 1904, pp. 33-57.

[37] No hay que olvidar las obras que escribieron los laicos en defensa de la fe precisamente cuando eclosionaba el movimiento apostólico con todas sus variaciones y ambigüedades –obras como la *Disputatio inter catholicum et paterinum* de un tal Jorge, el *Liber supra stella* de Salvo Burci, etcétera.

contó con realidades concretas enteramente al margen del marco de la ley canónica y, para su satisfacción, con sociedades basadas en el oficio y dedicadas a la ayuda mutua y al entretenimiento. Cofradías, gremios, asociaciones caritativas, festivales –todos patrocinaban y organizaban reuniones independientes y ceremonias que, a pesar de la desaprobación de las autoridades eclesiásticas, trastocaban el orden de cosas tradicional en las iglesias y atestaban cada templo con un altar tras otro[38].

Es en este contexto donde hay que situar la nueva y consistente expresión que adquieren la oración, la penitencia, la caridad fraterna y la moralidad cristiana, tanto en manos de los miembros activos de las sociedades confesionales organizadas según la ocupación como de la gente humilde, a quien Chrétien de Troyes homenajea en su lamento de los tejedores[39]. En especial, hay que tener en cuenta este contexto para entender la aparición de brotes de anticlericalismo, en ocasiones violentos, que continuaron creciendo a lo largo del siglo XIII; y no se debe confundir este fenómeno con el escepticismo circunstancial relativo a la doctrina. En ocasiones este anticlericalismo fue de tendencia reformista, de modo que la Iglesia pudo usarlo abiertamente, otras veces se opuso directa y firmemente a la Iglesia mediante una crítica de su pereza social. El tema central en todos estos movimientos, el retorno a la comunidad cristiana primitiva, a su pobreza y humildad, no sólo fomentó las reformas de los cánones regulares y las distintas manifestaciones de los movimientos apostólicos, sino que su ambigüedad fue explotada tanto por Arnaldo de Brescia como por los patarinos. En el transcurso de una de sus disputas con el papado, Federico II (emperador desde 1212 a 1250) propuso que todos los religiosos de cualquier rango u orden, pero en especial los altos clérigos, aceptaran retornar a la posición que tenían y a las funciones que desempeñaban en la Iglesia primitiva. Idéntica propuesta hicieron los barones franceses en 1246, con la aprobación del rey Luis IX (que reinó entre 1226-1270).

Estas polémicas, que alentaron los conflictos diplomáticos y los acuerdos militares a través de una mezcla de ideología partidista y fe sincera, tendían a reubicar la frontera entre lo sagrado y lo secular, no sin poner en peligro la ortodoxia. El desarrollo de nuevas entidades políticas (los nuevos reinos nacionales frente al Sacro Imperio, por

[38] G. LeBras, «Les confréries chrétiennes», en *Études des sociologie religieuse*, París, 1956, II, pp. 423-62. Véase también E. Cornaert, «Les ghildes médiévales, Ve-XIVe siècles», *RH* CXCIX (1948), 22-55, 208-43. Sobre las quejas en el concilio de Rouen, 1189, véase [J.D.] Manssi, [(ed.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 vols., Florencia y Venecia, 1759-1798], XXII, pp. 585-586.

[39] Véase Chenu, cit., pp. 228-229.

ejemplo) y la aparición de una filosofía naturalista del hombre, en la que el hombre en sociedad ocupaba un lugar destacado, se coadyuvaron mutuamente de forma más o menos consciente; así, asumieron conjuntamente la posición de causas secundarias que operaban autónomamente en el reino de Dios en la tierra. A pesar de que esto no se llegó a formular como un principio explícito –ni como una filosofía de la sociedad ni como una teología de la Iglesia–, el análisis de los escritos oficiales de ciertos papas, especialmente Alejandro III e Inocencio III, revela cómo en el transcurso de sus luchas contra los príncipes plantearon un reconocimiento sutil pero decisivo de los elementos de los que constaba la cristiandad. El término *Christianitas* quedó a partir de entonces cargado con un sentido concreto en el que estaban presentes estos elementos –cósmicos, étnicos, culturales, políticos[40].

Las fraternidades evangélicas eran receptivas a estos elementos seculares, hasta el punto de que su influencia se dejo notar. Por otra parte, el pontífice romano evitó instintivamente utilizar el término *Christianitas* al establecer las directivas de estas asociaciones, pues su misión era espiritual; esto es, la cristiandad no formaba parte de su ejercicio apostólico[41]. Una vez más se establecía una nueva frontera entre lo sagrado y lo secular: las fraternidades anularon en cierto modo la tradicional y más o menos sagrada división tripartita en clérigos, guerreros y campesinos[42], esta división no ofrecía una identidad religiosa o sociológica a sus acólitos, entre quienes se contaba mercaderes y artesanos urbanos. No rechazaban cierta desacralización de la autoridad, a pesar de que se pensaba que lo divino era su principio esencial. En su sistema electoral no apareció nunca la idea de consagrar a sus priores del modo en que se consagraba a los abades. En otro plano y como reflejo de esta misma tendencia, si bien la unción de los reyes continuaba siendo un imponente rito religioso que proporcionaba gran prestigio político a la monarquía, los papas hacían todo lo posible para despojar a la monarquía de su carácter sa-

---

[40] Cfr. J. RUPP, *L'idée de Chrétienté dans la pensée pontificale, des origines à Innocent III*, París, 1939. También, G. B. LADNER, «The Concepts of *Ecclesia* and *Christianitas*, and Their Relation to the Idea of Papal *plenitudo potestatis*, from Gregory VII to Boniface VIII», *Miscellanea Historiae Pontificiae* XVIII (Roma, 1954), pp. 49-77.

[41] En su investigación sistemática del uso del término *Christianitas* y sus formas afines, J. Rupp no encontró ni rastro de estos términos en los textos pontificios dirigidos a las fraternidades y las nuevas órdenes. Ni san Francisco ni santo Domingo pertenecían a esta «cristiandad».

[42] Adalbero DE LAON, *Carmen ad robertum regem francorum* ccxcvii-ccxcviii (*PL*, CXLI, 771-86): *«Triplex Dei ergo domus est, quae creditur una;/Nunc orant alii, pugnant, aliique laborant»* («Así la casa del Señor, que se piensa que es una, es en realidad triple;/ mientras algunos rezan, otros luchan y otros trabajan»).

ado. Inocencio III, al final de una larga evolución a la que contribuyeron los canonistas y los teólogos litúrgicos, se enfrento a las creencias populare[43] y al peso de los textos del Antiguo Testamento al hacer oficial la distinción entre dos tipos de unción. Los reyes recibirían el poder principesco (*potestas principis*) al ser ungidos en el brazo con el aceite de los catecúmenos; los prelados recibirían la autoridad pontificia (*auctoritas pontificis*) al ser ungidos en la cabeza con el crisma sagrado[44].

La ceremonia en la que se armaba a alguien caballero, un «sacramento» de la sociedad feudal, fue adquiriendo el formalismo de la pompa litúrgica a medida que la función social del caballero se convertía en una cuestión de privilegio, hasta el punto de que llegó a ser el rito iniciático de una casta («Oh, Dios, has constituido en la naturaleza tres grados entre los hombres», se afirmaba en el pontifical de Besançon del siglo XI) y no ya la santificación de un valor social. Esta unción de un privilegio caduco sobrevivía como una ceremonia carente de valor religioso, como un símbolo desprovisto de repercusiones humanas. Al mismo tiempo, en la nueva sociedad los mercaderes –despreciados, siempre bajo sospecha en el pensamiento moral y religioso– siguieron siendo profanos de nacimiento.

El juramento *(sacramentum)* de vasallaje –la clave institucional de la sociedad feudal, de la moralidad social *(fides*, la virtud de la fidelidad) y de la sociedad sacra– fue perdiendo poco a poco su triple validez. Los teólogos tradicionalistas consideraron escandaloso su declive, no sólo porque la emancipación exigía la infidelidad al juramento, sino también porque la sociedad se construía ahora sobre pactos no sacralizados. Las nuevas formaciones –gremios, comunas, fra-

[43] Cfr. M. BLOCH, *Les rois thaumaturges*, París, 1924 [trad. cast.: *Los reyes taumaturgos*, México, FCE, 1988]. Los ataques de los gregorianos en contra de la creencia popular en los poderes sobrenaturales del rey habían fracasado. Otón DE FREISING, *Gesta Frederici*, ii.3 ([Otón DE FREISING, *Gesta Frederici I imperatoris*, ed. B. De] Simson [Hanover, 1912, pp. 103-104; [traducido al inglés por C. C.] Mierow [y R.] Emmory [como Otón DE FREISING, *The Deeds of Frederick Barbarossa*, Nueva York, 1953], pp. 116-117), aún hablaba, con ocasión de la coronación de Federico I en 1152, del *sacramentum unctionis* (el sacramento de la unción) y del emperador como *Christus Domini* (el ungido del Señor).

[44] Inocencio III, Reg. vii.3 (*PL*, CCXV, 284); *Decretal*. Lib. 1, tit. 15, c. 1 ([E.] Friedberg, [*Corpus juris canonici*, 2 vols., Leizpig, 1888-92], ii, 131-4). Incluso si se insiste en que existe una relación de sinonimia entre *potestas* (poder) y *auctoritas* (autoridad), conceptos que este texto parece diferenciar, la distinción ya aparece en la carta del papa Gelasio I (494) al emperador Anastasio: *Epp*. viii (*PL*, LIX, 42): *«Duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum, et regalis potestas»* («Hay dos instancias, augusto emperador, por las que este mundo se regula principalmente: la sagrada autoridad del sacerdocio y el poder real»).

ternidades– substituyeron la fidelidad paternalista por una asociación horizontal y fraternal, un nuevo tipo de acuerdo que no se constituía mediante un rito religioso, sino en virtud de la solidaridad entre los «hermanos» y la deliberación democrática. Por eso, los nuevos evangelistas sorprendieron a los eclesiásticos feudales con su audaz proclamación de que este nuevo régimen era tan acorde como el antiguo con la fe, las buenas nuevas del evangelio y el amor de la caridad.

Este proceso de desacralización se extendió también al orden político. La reducción a escala de la unción imperial era un signo litúrgico de la reducción a escala de la idea de un *sacrum imperium*. En una época en la que el papado extendió su poder bajo la dirección de Inocencio III, realizando hasta cierto punto el programa de Gregorio VII para el engrandecimiento papal; en un tiempo en el que el papado era capaz de manipular las instituciones feudales en su provecho frente a los príncipes; en un momento en el que el papado parecía estar convirtiéndose en un gigantesco monolito teocrático que se ocupaba tanto de la esfera sagrada como de la secular, la expresión más fidedigna de su poder pasaba por propugnar una imagen del imperio carente por completo de «santidad» funcional y política, al tiempo que los juristas imperiales exigían un papel sagrado para su soberano. Los textos polémicos de este enmarañado debate son muy reveladores. Los intentos de desacralizar el Imperio y los esfuerzos para forzar la salida del papado de la política tenían algo en común: una aceptación de la autonomía de lo temporal implícita en el debate[45]. La dedicación exclusiva al apostolado por parte de las órdenes mendicantes tuvo presente este nuevo tipo de relación antes incluso de que se definiera, una relación en la que los principios gregorianos relativos a la *libertas ecclesiae* encontraron tanto una base práctica sociológica como una teología propia[46].

Todo esto tuvo grandes repercusiones. Una importante secuela política e, implícitamente, religiosa fue que las nuevas monarquías no sólo se emanciparon de las aspiraciones del Imperio, sino también del mito pseudorreligioso de una unidad política del mundo que derivaría necesariamente de la unidad católica de los cristianos. El *Ludus de*

---

[45] Entre otras fuentes se puede citar a R. FOLZ, *L'idée d'empire en occident du V au XIV siècle*, París, 1953; A. DEMPF, *Sacrum Imperium*, Munich, 1929; y P. E. SCHRAMM, «Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte», *Studi Gregoriani* II (Roma, 1947), pp. 403-457.

[46] [Sobre la *libertas ecclesiae*, véase Gerd TELLENBACH, *Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest*, trad. R. F. Bennett, Oxford, 1959, cap. 5. La noción surgió en la época feudal y no hizo que la Iglesia renunciase a sus derechos de propiedad. Sólo después de que importantes sectores de la Iglesia dejaran la tierra y se desencantaran de la economía monetaria, la noción de *libertas ecclesiae* comenzó a significar también desentenderse de las complicaciones vinculadas a la propiedad (añadido con permiso del autor)].

Antichristo [Drama del Anticristo], en donde el rey de Francia finalmente se somete al emperador en la Iglesia triunfante, era convincente en 1160. Pero cuando Federico II intentó reavivar el tema, las pretensiones místicas de los Hohenstaufen resultaron anacrónicas en una Iglesia cuyo empuje ya no dependía del feudalismo monástico sino de los mendicantes. El universalismo de la Iglesia se libró oportunamente de su matriz política en el momento mismo en que parecía haber conseguido ese universalismo a través de un nuevo imperio entendido como la *respublica christianitatis*. Las relaciones entre Inocencio III y las monarquías emancipadas dependían de circunstancias pasajeras o de opciones políticas personales; las relaciones así determinadas pronto encontrarían expresión en los escritos teológicos, para beneficio de la libertad del reino de Dios. Los despojos del Sacro Imperio continuarían seduciendo a unos cuantos juristas e incluso a algunos poetas, por no hablar de sus genuinos partidarios, pero los teólogos renunciaron a él casi totalmente a excepción de algunos restos fosilizados o verbales.

De entre las distintas manifestaciones de estos cambios, en beneficio de la fe apostólica, una de las más importantes fue el rechazo del mito de Constantino. Lo sustituyó, en especial en Alemania, el mito de Carlomagno, leal protector de la cristiandad en la guisa del caballero ideal. Constantino había sido primero el autor y después el símbolo de la confusión –ideológica, mística y política– de dos tradiciones: el papado como heredero del Imperio romano y el Imperio consagrado por una misión religiosa. La liturgia había incorporado este símbolo pues el papa debía recibir, al tomar posesión de su cargo el día de su elección, el manto púrpura que Constantino dio a Silvestre, ceremonia que la teología imperial oficial había adornado con detalles ficticios de índole alegórica[47]. Todos los reformadores, san Bernardo incluido («En esto no has sucedido a Pedro sino a Constantino», dijo como reproche a Eugenio III)[48]. denunciaron esta confusión. Los nuevos apóstoles lo trataron con desprecio, Joaquín de Fiore urdió su anatema del primer corruptor de la Iglesia espiritual en su esquema profético de la historia. De este modo, el movimiento

---

47 Cfr. Honorio DE AUTUN, *Gemma animae*, iv. 58, 60 (*PL*, CLXXII, 710-711), donde el paralelismo entre Salomón y Constantino se presenta a través del más fantástico simbolismo en medio de los textos sobre el séptimo domingo después de Pentecostés; también Adán DE DRYBURGH, *De tripartito tabernaculo*, ii.13 (*PL*, CXCVIII, 713), donde aparece una exaltación de la conversión de Constantino y sus extraordinarios resultados.

48 *De consideratione*, iv.3 (*PL*, CLXXXII, 776): *«In his successisti non Petro sed Constantino»*; Eugenio III intentaba maniobrar entre el senado y el emperador. La fuerza con que irrumpe Bernardo procede de su interés moral, no institucional.

apostólico intentó introducir su perspectiva evangélica en el diálogo de las dos espadas[49].

Un último rasgo de esta teología, por así decirlo, de esta política de gracia y naturaleza, fue que el renacer evangélico acentuó la sensibilidad hacia la escatología. Fue esta una reacción normal, pues el éxito de la cristiandad monástica había llevado a muchas almas a caer en la sutil tentación de rendirse complacientemente a la contemplación celestial, como si así obtuvieran una muestra anticipada de la gloria. La Iglesia, decían, había santificado el mundo. De este modo, evocando las tres etapas de la historia de la Iglesia, llamadas Sión, Jacob y Jerusalén, Adán de Dryburgh dijo: «El estado de cosas actual impide que la Iglesia, dotada de la tranquilidad de la paz, pueda cambiar su nombre de "Jacob", que expresa su lucha penosa, por el nombre que anuncia la paz, esto es, "Jerusalén"»[50]. Según el cisterciense Otón de Freising, Constantino habría inaugurado una era de paz sagrada, extensible a los príncipes seculares[51], que ahora estaba alcanzando su cumplimiento en una Iglesia radiante.

Este ideal escatológico monástico provocó un ensimismamiento en abrigadas fantasías que no daban respuesta al drama de la vida, a la desesperada llamada de la Iglesia en un estado de rápida expansión y en peligro. El movimiento apostólico renovó la esperanza mesiánica, tratando de detectar lo signos de su tiempo, los signos cuando menos de la urgencia que esa consumación implicaba. De nuevo nos encontramos aquí con un ejemplo de ese inestable fermento en el que se mezcla lo peor y lo más puro para criticar unas instituciones que, sin duda, estaban demasiado bien establecidas. *«Peregrinamur a Domino»* («Nos hemos apartado del Señor»). Aquí está el auténtico pueblo de Israel, decididamente liberado de la servidumbre terrenal. Aquí está la nueva Jerusalén, triunfante sobre los anticristos presagiados en los apocalipsis. Y aquí, muy cercana, está la llegada del espíritu. En manifiestos, en programas, en aprobaciones pontificias, en los sermones, en los panfletos polémicos, en las crónicas, se explotó el tema de la era mesiánica para manifestar efusivamente el mensaje de esperanza que estaba a punto de realizarse. La alegorización de la historia, a pesar de ser habitual, no era un mero recurso literario, sino un medio de explicar el desarrollo temporal del reino de Dios a través de sucesivas eta-

---

49 Sobre el contexto de este desarrollo –por un parte económico, social y político y, por otra, doctrinal– véase Georges DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, vol. 1: Bilan du XIII^e siècle*, París, ³1956.

50 Adán DE DRYBURGH, *De triplici sanctae Ecclesiae statu*, sermón 8 *in adventu Domini* (PL, CXCVIII, 144): *«Quid jam superest, nisi ut dum ei [ecclesiae] pacis tranquillitas indulta est, a nomine quod est Jacob, in quo laboriosa ejus expressa est lucta, ad nomen illud pacis insigne prae se ferens conscendat, quod est Jerusalem».*

51 Otón DE FREISING, *Chronica*, v. prol., vii prol. (Lammers [y] Schmidt, cit., pp. 374, 496; Mierow, cit., pp. 323, 404).

pa.[52] Tal vez esto abriera las puertas para interpretaciones caracterizadas por un delirante mesianismo[53]; cuando menos suscitó una escatología enteramente diferente, que trataba de reflexionar sobre el curso de la historia y establecer una comprensión del presente desde el futuro[54].

Como san Pedro cuando hablaba a la comunidad de Jerusalén (Hechos 2, 14-21), los cabecillas de los movimientos apostólicos recogieron el texto de Joel sobre el día del Señor: «Yo derramaré mi espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas; vuestros jóvenes verán visiones y vuestros ancianos soñaran sueños». Esta atribución profética, bastante común en la tradición y la unción litúrgica, tuvo una especial importancia para estas generaciones. La enseñanza, el ministerio de la palabra bajo el mandato eclesiástico, adoptó entre ellos la forma del testimonio, lo que le confirió un tono profético. El uso que hizo Honorio III de la palabra «profetas» para describir a los dominicos no era mera palabrería piadosa. No se trataba sólo de hacer predicciones sobre el futuro, si bien es verdad que algunas crónicas franciscanas y dominicas muestran cierto gusto por lo exótico. Lo que estaba en juego era, más bien, una comprensión de la fe que oofrecía al maestro la posibilidad de presentar en toda su urgencia el estado actual del plan de Dios, especialmente porque esa urgencia se experimentaba en la medida en que se esperaba el retorno de Dios. Desde esta perspectiva, la interpretación de los acontecimientos quedó abierta, como siempre, a toda clase de fantasías infantiles o vergonzosas; pero incluso en el caso de las elaboraciones fantásticas, no dejaban de expresar un carisma propio del magisterio ordinario de la Iglesia (como en el caso de un Francisco o un Domingo). Sería preciso analizar aquí todas las crónicas o leyendas, pues todas ellas dan cuenta a su modo, tanto en su contenido como en lo que toca al género literario, de la actividad apostólica y teológica en medio del anquilosamiento social contemporáneo.

En definitiva, se puede definir este despertar evangélico en términos de una presencia activa del Evangelio, no sólo porque aquellos hombres retomaron el texto para leerlo directamente en su literalidad, sino también porque, al mismo tiempo, se anunció la palabra de Dios como real y presente gracias a la acción del Espíritu Santo en una Iglesia vibrante y una teología revitalizada.

---

52 Véase Chenu, cit., pp. 162-201.

53 Diversos ejemplos aparecen en P. ALPHANDÉRY, «Notes sur le messianisme médiéval latin (XI^e-XII^e siècles)», *Rapport de l'Ecole pratique des hautes études*, París, 1912, pp. 1-29.

54 Esta importancia que los mendicantes daban a la escatología no aparece en John DE GARLAND, *De triumphis ecclesiae* (primera mitad del siglo XIII, ed. T. Wright, Londres, 1856).

19

USO Y ABUSO DE LOS MILAGROS EN LA CULTURA DE LA ALTA EDAD MEDIA

Sofia Boesch Gajano

Tomaré como punto de partida un texto: la carta que el arzobispo Agobardo, el cura Ildigisus y Florus, un diácono, escribieron al obispo Bartolomé de Narbona, probablemente en 828-829[1]. El arzobispo de Lyon es una figura de tal importancia política y cultural que no necesita presentación. Sólo quisiera mencionar, como prefacio a lo que en breve abordaré, la tendencia del arzobispo a asumir una posición autoritaria y represiva con las personas que, en su opinión, abusaban de las teorías y prácticas religiosas ortodoxas (algunas de las cuales se vieron favorecidas por el poder político, como puede verse en sus cartas acerca de los judíos) o frente a quienes se desviaban o se resistían a las prácticas ortodoxas (residuos paganos y folclóricos)[2]. Esta carta ha recibido menos atención que otras obras del arzobispo, como *De imaginibus sanctorum [Sobre las imágenes de santos]* y *De grandine et tonitruis [Sobre el granizo y el trueno]*, que pueden considerarse auténticos tratados en forma epistolar.

Se le había pedido a Agobardo su opinión sobre la interpretación *(quonam modo accipi debeat* [cómo debía uno interpretar]) de ciertas

---

[1] Agobardi LUGDUNENSIS, *Opera omnia*, ed. L. Van Acker, Turnhout, 1981, *Corpus christianorum Continuatio medievalis*, 52, n. 15, pp. 237-243. Véase la introducción y la bibliografía (en particular las páginas LXVI-LXVII) para más información sobre el autor y sus obras así como sobre bibliografía secundaria.

[2] Sobre su relación con los judíos, véase las «Indicazioni bibliografiche» recogidas por S. BOESCH GAJANO en *Aspetti e problemi della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale*, Roma, 1983, pp. 366 ss. Pueden encontrarse algunos comentarios sobre este asunto en BOESCH GAJANO «Identità ebraica e stereotipi cristiani: riflessioni sull'Alto Medioevo», en *Atti del VI Congresso internazionale dell'Associazione italiana per la storia del giudaismo*, Roma, 1988, p. 25 ss., que además contiene bibliografía adicional.

…ussiones [desgracias] que afligían a gente como los epilépticos o los que el populacho conocía como *demoniaci* [endemoniados] y a aquellos que presentaban marcas de quemaduras *[stigmata exustionis]*, como si hubiesen sido escaldados con sulfuro en ciertas partes de sus cuerpos. Esto sucedía, por lo que sabemos, en ciertas iglesias y, en particular, en una iglesia donde se veneraba el cuerpo de un santo de nombre Fermín: la iglesia de San Fermín de Uzès. Hombres y mujeres de todas las edades se congregaban en los lugares donde ocurrían los fenómenos, llevando ofrendas de oro, plata, animales y otros objetos en la medida de sus posibilidades. No se exhortaba ni aconsejaba a estos hombres y mujeres para que obrasen así; los regalos eran el resultado de un miedo irracional. La carta, tras describir el lugar, el suceso, la reacción y la reparación, pasa a interpretar la naturaleza del fenómeno, su significado religioso y moral, junto con el comportamiento, en algunos casos equivocado y en otros correcto, de quienes así reaccionaban.

En primer lugar en la carta se somete a juicio la naturaleza del fenómeno. El arzobispo no ofrece ninguna clase de definición conceptual basada en argumentos teológicos, más bien propone una especie de explicación extrapolada de la tradición bíblica. Nadie es tan ignorante como para no saber que Dios castiga a la gente, visible e invisiblemente, en orden a instruirlos y convertirlos *(ad eruditionem et conversionem)*. Al hacer así, Dios utiliza todos los instrumentos que tiene a su disposición: hombres, demonios y animales, incluyendo algunos pequeños y viles como serpientes, ranas, moscas, arañas y langostas, así como objetos inanimados, como el granizo, los rayos, la lluvia y la sequía. El arzobispo de Lyon, seguro de su autoridad religiosa y su prestigio cultural, sanciona el acontecimiento sobrenatural como «positivo», esto es, afirma su origen divino, para lo cual se provee de numerosos ejemplos hallados en la tradición bíblica.

En ese punto, la carta pasa a la interpretación moral. Si bien el origen del fenómeno es divino, el instrumento utilizado es el demonio que, en su deseo de hacer el mal, dirige su acción contra quien sabe que tiene influencia: aquellas personas de poca fe y débiles de razón *(exigue fidei et vacui pondere rationis)*. En consecuencia, ataca y marca con quemaduras a *pueros, et puellas, et hebetes* [chicos, chicas y débiles mentales]. Cuando el fiel que goza de discernimiento ve y oye estas cosas el terror hace que brote en él el temor de Dios, se precipita a las iglesias donde se han producido dichos acontecimientos y ofrece todo lo que puede.

En la carta, el arzobispo critica la interpretación del acontecimiento, así como la reacción de miedo y considera que ambos son signos de ignorancia. En consecuencia, condena firmemente este tipo de reparación pues las ofrendas se hacen irreflexivamente *(perditio*

consilio meliore [desperdiciándose un consejo mejor]) y no hacen honor a Dios. No ayudan al pobre sino que tan solo satisfacen la codicia de unos pocos. Así pues, ¿cuál es la reparación correcta? Según el obispo consistía en entregar a los indigentes las posesiones materiales, acudir a la iglesia para ser ungido con aceite según los preceptos evangélicos y apostólicos y acompañar estos actos con ayuno y oraciones. Además, si se trataba de un asunto de *signa sanitatum* [signos saludables], de curaciones concedidas por Dios a través de sus santos, entonces era justo y fructífero visitar las iglesias y hacer ofrendas *more ecclesiastico et secundum dispositionem patrum* [a la manera eclesiástica y según las enseñanzas de los Padres]. En conclusión, la carta afirma que es totalmente reprensible negar al pobre lo que pertenece al pobre, al tiempo que destaca lo infructuosas que resultan aquellas ofrendas que no van acompañadas de la debida reverencia hacia la Iglesia[3].

Después de este largo resumen, quisiera hacer algunas observaciones sobre los actores, el escenario, el tema y el declamado. Comenzando con los actores, aparece en primer lugar una división entre el clero y el laicado. Los clérigos son los depositarios de la tradición, la cultura y la ortodoxia, son los únicos autorizados para definir la naturaleza religiosa del fenómeno. Sin embargo, los clérigos son con toda probabilidad esos «avariciosos» que se están aprovechando de las ofrendas hechas por los ingenuos y aterrorizados creyentes. Esto da cuenta de los diferentes niveles culturales que existían dentro del clero y, en este caso específico, revela una diversidad de formas de percepción y práctica que, en cualquier caso, está ya implícita en el hecho de que se pida la opinión del clérigo de Lyon. El laicado no está socialmente definido: si bien los regalos de oro y plata sugieren riqueza, la analogía terminológica indica que en el texto aparece una imagen cultural que generalmente solía usarse en la literatura eclesiástica para caracterizar a la población rural. En todo caso, se describe la cultura del laicado como subordinada.

En cuanto al «escenario» de la acción, la insistencia en señalar su ubicación en las iglesias, el lugar sagrado por excelencia, lleva a pensar que este espacio había suscitado una honda preocupación entre la jerarquía. La «trama» parece gozar de la misma credibilidad entre los actores, el público y los escritores en lo que toca a la naturaleza del acontecimiento, mientras que la forma en que se declama difiere profundamente. En la carta se juzga negativamente el miedo y los ofrecimientos, como expresión de una cultura antropológicamente diferente y, lo que es más importante, autónoma. Las ofrendas como

[3] Véanse las pp. 237, 238, 242, 243 de la edición citada en la n. 1.

separación parecen ser el elemento más censurable, pues no se pliegan a las regulaciones de la Iglesia.

El suceso se considera sobrenatural y aparece descrito en un texto que no es ni hagiográfico, ni eclesiástico, ni normativo, lo que lo convierte en una buena atalaya para considerar los numerosos problemas que plantean los milagros en la cultura eclesiástica medieval. Constituye un buen pretexto para plantear algunas consideraciones que intento centrar, por razones de organización, en torno a tres temas: primero, la «ambigüedad» de los milagros tanto en su definición y percepción como en su uso y administración; segundo, la «autonomía» de los milagros respecto al discurso hagiográfico (planteo esto en un doble sentido: la autonomía de los milagros respecto de los escritos hagiográficos y respecto del tema central del discurso hagiográfico, la santidad, de la cual los milagros se manifiestan como «antecedentes» y no como «consecuencias»); tercero, los «instrumentos» de los milagros, es decir, los lugares, los objetos y los individuos en los que o a través de los que se entiende que ha tenido lugar un acontecimiento al margen del curso natural de las cosas, pues su impacto sobre la naturaleza, o su modificación de ella, sólo puede atribuirse a un poder sobrenatural, de modo que se establece lo que podemos denominar un punto de contacto entre lo natural y lo sobrenatural.

Se puede abordar el tema de la «ambigüedad» a través de una gran variedad de problemas que abarcan desde la teoría a la práctica, desde definiciones conceptuales a usos inconscientes, desde las formas de percibir los milagros, vinculadas al conocimiento y la interpretación del hombre y la naturaleza, a los modos de administrarlos a través de normas religiosas y rituales de intervención en los contextos sociales y naturales. El desarrollo del pensamiento cristiano sobre los milagros nos permite seguir la evolución y las dificultades en la instauración de una nueva concepción de lo maravilloso que impregnaba el mundo antiguo no sólo en su dimensión religiosa sino también en su aspecto político y cultural[4]. La ambigüedad aparece ya en las controversias patrísticas, en las que se discutían los antecedentes bíblicos y que influyeron en las tradiciones teológicas, pastorales y hagiográficas de la Alta Edad Media[5], así como en los numerosos análisis «externos» presentes en una literatura del «otro» que refleja una perspectiva sobre la santidad cristiana al mismo tiempo desfigurada y

---

[4] L. CRACCO RUGGINI, «Il miracolo nella cultura del Tardo Impero: concetto e funzione», en *Hagiographie, culture et sociétés (IV^e-XII^e siècles)*, París, 1981, pp. 161-204.

[5] M. Van UYTFANGHE, «La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie du haut Moyen Age latin», en *ibid.*, pp. 205-233.

realista[6]. La ambigüedad se observa en la evolución, tanto cuantitativa como cualitativa, de la relación santidad-milagro, lo que hace más fácil detectar el momento en que se establecen procedimientos de control que se van definiendo con mayor precisión con el paso del tiempo[7]. Finalmente, aparece también en la relación entre la religión popular y la oficial, cuyos múltiples segmentos a veces se oponen, a veces se solapan y, otras, se entrelazan a través de nodos cronológicos y espaciales en ocasiones patentes y en ocasiones ocultos[8].

El milagro deja de formar parte del ámbito de creencias de una era concreta (la medieval) y de una clase determinada (la popular) –sin duda hay que atribuir a Peter Brown el impulso definitivo en esta dirección–, y pasa a adquirir características inevitablemente problemáticas[9]. Este cambio de enfoque no obedece a un intento de buscar definiciones conceptuales, sino que tiene que ver con la preocupación por reconocer la conformidad religiosa y eclesiástica de los milagros según los criterios establecidos, así como por entender su funcionalidad dentro del orden institucional. Los milagros de los siglos V y VI

---

6 G. DAGRON, «Le saint, le savant, l'astrologue: étude de thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de "Questions et réponses" des V[e]-VII[e] siècles», en *ibid.*, pp. 143-156.

7 Sobre este amplio tema véase, sobre todo, A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, [2]1988 [publicado en inglés como *Sainthood in the Middle Ages*, Nueva York, Cambridge University Press, 1997].

8 La bibliografía sobre este tema es tan extensa que resulta imposible mencionarla toda. Me limitaré a la siguiente: además de las compilaciones de artículos citadas en las bibliografías, véase S. BOESCH GAJANO (ed.), *Agiografia altomedievale*, Bolonia, 1976; S. WILSON (ed.), *Saints and their Cults*, Cambridge, 1983; S. BOESCH GAJANO, «Il culto dei santi: filologia, antropologia e storia», *Studi storici* 1 (1982), pp. 119-126; P. Golinelli, «Agiografia e storia in studi recenti», *Società e storia* 19 (1983), pp. 103-120; *Histoire des miracles*, Angers, 1983, dos volúmenes dedicados específicamente a los milagros, muy interesantes por su diacronismo y su diversidad temática a pesar de su marcado acento confesional; H. GÉLIS y O. REDON (eds.), *Les miracles miroirs des corps*, París, 1983, también organizado diacrónicamente e innovador en su perspectiva; S. BOESCH GAJANO y L. SEBASTIANI (eds.), *Culto dei santi, stituzioni e classi sociali in età preindustriale*, Roma y L'Aquila, 1984; la monografía de P.-A. SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI[e]-XII[e] siècle)*, París, 1985; y sobre todo la síntesis de B. WARD, *Miracles and the medieval Mind. Theory, Record and Event. 1000-1215*, Trowbridge, [2]1987, que contiene una extensa bibliografía. Pierre Boglioni, quien desde hace tiempo contribuye al estudio de la cultura popular en la Edad Media (incluyendo convenciones organizadas por el Institut d'études médiévales de Montreal), está preparando un estudio general. Sobre los milagros véase el interesante capítulo que les dedica J. BOSSY, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford, 1985.

9 P. BROWN, *The Cult of Saints*, Chicago, 1981. La obra más reciente de este historiador es *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Nueva York, 1988, que contiene una bibliografía actualizada.

de los santos padres en Italia fueron elegidos y consignados por Gregorio Magno en un contexto simultáneamente narrativo, exegético y teológico[10]. Estos milagros fueron prudentemente empleados con moderación, tanto cualitativa como cuantitativamente, en la literatura hagiográfica que va desde Gregorio de Tours a Jonás de Bobbio[11], en la hagiografía de la era otoniana[12] y en la producción literaria vinculada a la reforma del siglo XI[13] y al nacimiento y desarrollo de las órdenes mendicantes[14]. La autenticación de los milagros que se produjo de forma recurrente en el mundo urbano italiano de la Plena Edad Media constituye una expresión evidente de la necesidad de reconocimiento (lo que no quita para que tenga otras dimensiones, como la neutralización de las posibles formas de incredulidad)[15]. El milagro, en cuanto momento en el que Dios interviene directamente en el

---

10 Sobre esta interpretación véanse mis artículos «gregorianos»: «La proposta agiografica dei Dialogi di Gregorio Magno», *Studi Medievali* 21 (1980), pp. 623-664; "Narratio" e "expositio" nei Dialogi di Gregorio Magno», *Bulletino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivo Muratoriano* 88 (1979), pp. 1-33; «Dislivelli culturali e mediazioni ecclesiastiche nei Dialogi di Gregorio Magno», en C. Ginzburg (ed.), *Religioni delle classi popolari, Quaderni storici* 41 (1979), pp. 398-415. Hay muchos otros estudios más antiguos o contemporáneos que cito y discuto en estas obras, incluyendo la edición de A. de Vogué para el SC, que contiene una interesante introducción. También quisiera mencionar las Actas del *Colloque international du Centre national de la recherche scientifique* que tuvo lugar en Chantilly en septiembre de 1982, *Grégoire le Grand* (París, 1986), y dos recientes monografías (ambas ofrecen interpretaciones exhaustivas de la obra hagiográfica de Gregorio a la luz de su cultura) que, desgraciadamente, no me es posible comentar aquí: J. PETERSEN, *The dialogues of Gregory the Great in their Late Antique Cultural Background* y W. D. McCready, *Signs of Sanctity. Miracles in the Thought of Gregory the Great*, ambos publicados en Toronto por el Pontificial Institute of Mediaeval Studies, *Studies and Texts*, vols. 69 (1984) y 91 (1989); ambos contienen una extensa bibliografía.

11 Véase S. BOESCH GAJANO, «Il santo nella visione storiografica di Gregorio di Tours», en *Gregorio di Tours*, Todi, 1977, pp. 29-91, y «La tipologia dei miracoli nell'agiografía altomedievale. Qualche riflessione», en *Aspetti dell'agiografia nell'Alto Medioevo. Schede medievali* 5 (1983), pp. 303-312. Sobre Jonás véase A. DE VOGUÉ, Introducción a *Jonas de Bobbio. Vie de Saint Colomban et des ses disciples*, Abbaye de Bellefontaine, 1988 pp. 19-90, junto con una bibliografía en las pp. 13-15.

12 Sobre la hagiografía de la era otoniana, junto con una bibliografía, véase P. CORBET, *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté feminine autour l'an Mil*, Sigmaringen, 1986.

13 El punto de referencia más reciente sobre el siglo XI es P. GOLINELLI, *«Indiscreta sanctitas»: Studi sui rapporti tra culti, poteri e società nel pieno Medioevo*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Studi Storici, 197-198, Roma, 1988.

14 Véase A. VAUCHEZ, *La sainteté*, cit. También hay que mencionar los artículos de Vauchez que aparecen en *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, París, 1988.

15 A. VAUCHEZ recoge numerosos casos en *La sainteté*, cit., (véase en el índice la entrada «notaire»). Entre las ediciones más recientes hay que destacar N. OCCHIONI (ed.), *Il processo per la canonizzazione di S. Nicola da Tolentino*, Roma, 1984 que contiene un prefacio de A. Vauchez y una introducción de Domenico Gentili.

mundo prescindiendo de elementos mediadores entre lo humano y lo divino, se presenta inevitablemente como un elemento anómalo que incluso puede llegar a ser peligroso para una Iglesia históricamente vinculada a la interpretación y la mediación de lo sagrado.

> La ambigua realidad característica del acontecimiento extraordinario sólo puede convertirse en certeza de fe gracias a la objetividad de un «rito» judicial al que la iglesia... atribuye la capacidad de conferir la categoría de milagro a cualquier suceso extraordinario, transformando de esta forma la insólita suspensión de la ley natural en una acción divina precisa, convirtiéndola irrevocablemente en un momento y lugar precisos de la historia humana[16].

El contraste cultural no se presenta tanto en torno a la creencia en el suceso milagroso cuanto en lo que toca a su forma de percepción, uso y administración. Los sentimientos de miedo, respeto y esperanza que encuentran expresión en los principios del don –los cuales Sigal considera correctamente como la base de la relación entre el santo y el creyente– también se encuentran presentes en las reacciones a las *percussiones* de las que habla Agobardo[17]. La misma espontaneidad de estos sentimientos remite a un código cultural diferente en el que el arzobispo interviene, no a fin de impugnar la realidad de un acontecimiento sobrenatural que, de hecho, ha sido asimilado en el universo cristiano, sino para distinguirlo de la relación normal y correcta entre el santo y el creyente y, en consecuencia, plantear una forma de reparación diferente y más controlada.

La investigación de Aline Rousselle ha puesto de manifiesto cómo la cristianización se produjo a través de la interacción de numerosas tradiciones, fue un proceso activo no sólo por parte de los convertidores sino también de los conversos que fueron capaces de juzgar qué parte de sus tradiciones podía ser aceptada e integrada y qué parte formaba parte de una cultura ajena[18]. El mundo rural no es meramente el reino de las tradiciones folclóricas y de una religiosidad natural pagana, un mundo que ofrece una especie de resistencia pasiva a la religión erudita, sino que también es un ámbito en el que se dirimen distintas elecciones culturales. Esto arroja luz sobre lo que Andrea Giardina ha calificado como un «solapamiento» de la figura de

---

16 L. Odorisio, «La "narrazione miracolosa". I miracoli di santa Rita da Cascia», *Dimensioni e problemi della ricerca storica, Rivista del dipartamento di studi storici dell'Università di Roma «La Sapienza»* 18 (1988), pp. 51-67.

17 P. Sigal, *L'homme*, cit., en particular pp. 70 ss.

18 A. Rousselle, «Deux exemples d'evangélisation à la fin du IV^e siècle: Paulin de Nole et Sulpice Sévère hagiographes de la culture populaire», en J.-Cl. Schmitt (ed.) *Les saints et les stars*, París, 1983, pp. 27-40.

bagauda, el héroe-bandido, y el mártir cristiano descrito en la *Vita Martini [Vida de San Martín]*, solapamiento que continuó en el siglo XI[19]. Los documentos hagiográficos relativos al culto subiacano de la anacoreta Chelidonia (desde finales del siglo XI hasta mediados del siglo XII) nos permiten observar lo que se podría definir como una auténtica oposición de los intereses de las instituciones monásticas y los de la población de un lugar, ya fuera en las zonas rurales o en el *castrum* [ciudad amurallada] de Subiaco. Esta oposición no tiene que ver con la propia santa, con sus milagros o con las virtudes de sus reliquias, sino más bien con la cuestión de dónde, cómo y cuándo venerarla. Esta disputa sólo se resolvió en el transcurso de la Contrarreforma, cuando el cuerpo –que ya había sido desalojado una vez de la cueva en la montaña, si bien más adelante fue devuelto allí y volvió a ser objeto de una devoción no institucionalizada– fue definitivamente trasladado a la iglesia de Santa Escolástica y se instituyó oficialmente su culto[20].

Otro aspecto problemático del milagro es lo que he denominado su «autonomía», algo que atañe tanto a la santidad como al discurso hagiográfico. Tal vez el análisis cuantitativo y cualitativo de los milagros que aparecen en las vidas de los santos sea la mejor forma de mostrar las características de un texto, incluyendo su autor/escena, su intención, su público (lectores u oyentes) y sus beneficiarios (tanto directos como indirectos). La clasificación de los milagros ha sido objeto de un atento estudio por medio de distintas oposiciones: milagros reflexivos y transitivos, milagros prácticos y materiales, milagros exculpatorios y espirituales, entre otras. Estas oposiciones han permitido establecer, por ejemplo, una jerarquía de milagros vinculada al progreso espiritual del santo, así como mostrar la función de los milagros en la construcción de la santidad[21].

No obstante, la mayoría de estos estudios se caracterizan por la interpretación unívoca que hacen de la relación entre la santidad y los milagros. Ciertamente en los textos hagiográficos hay un constante interés por establecer o, mejor, restablecer la relación teológica co-

---

19 GIARDINA, «Banditi e santi: un aspetto del folklore gallico tra tarda Antichità e Medioevo», *Anthenaeum* 61 (1983), pp. 374-389.

20 S. BOESCH GAJANO, «Monastero, città, campagna. Il culto di s. Chelidonia a Subiaco (sc. XI-XVI)», en *Culto dei santi*, cit., pp. 229-260, y de la misma autora el libro de próxima aparición *Chelidonia. Storia di un culto*.

21 Recuerdo una vez más a los lectores el artículo de J.-L DEROUET, «Les possibilités d'interprétation sémilogique des textes hagiographiques», *Revue d'histoire de l'Eglise de France* 62 (1976), pp. 153-162, al que debo mucho en la elaboración de mis propuestas tipológicas. Véanse también los artículos ya citados: Boesch Gajano, «Narratio» y «La tipologia». Véase también la maravillosa contribución de B. FLUSIN, «Miracle et hiérarchie», en Ruggini, *Hagiographie*, cit., pp. 299-317.

rrecta, esto es, se intenta ver el milagro como un *signum* externo de una santidad espiritual que el santo construye a través de la práctica de la virtud. Esta insistencia parece revelar que se tendía a considerar que el milagro estaba dotado de una mayor autonomía. De hecho, en ocasiones, las propias narraciones hagiográficas nos permiten distinguir una relación [entre el milagro y la santidad] no lineal, sino entreverada e incluso inversa. Los milagros conservan sus características como *signum*, pero a menudo constituyen la «revelación» de la santidad y no una «manifestación» de una santidad que ya había sido revelada. Si bien en la hagiografía de la Alta Edad Media medieval la santidad a menudo se manifiesta a través de un milagro –de forma que la única coherencia biográfica o religiosa del santo es la de productor de milagros–, el milagro puede presentarse narrativa o conceptualmente como un *primum*, un antecedente de la santidad, más que como su consecuencia, una primera piedra en la «construcción» de la santidad, en la medida en que revela la *virtus* de un cuerpo.

Tras los pasos de Gilbert Dagron, quien sugirió la utilización de fuentes «alternativas»[22], podemos confirmar estos entreveramientos e inversiones, así como reforzar nuestra insistencia en el tema de la «autonomía», con tan sólo echar una ojeada más allá de las fuentes hagiográficas. En su *Historia gentis Anglorum [Historia eclesiástica del pueblo inglés]*, Beda construye la santidad de Oswald, rey de Northumbria. La construye sobre el terreno, en el sentido de que el campo de batalla es el escenario que consagra a Oswald como un santo, al mismo tiempo que es consagrado por su sangre. Un caballo que se había desplomado en tierra se arrastra inesperadamente hacia cierto lugar donde, de repente, se levanta restablecido. De este modo, el jinete comprende que *aliquid mirae sanctitatis* [alguna maravillosa santidad] ha tenido lugar allí. En la historia de Beda se percibe el milagro como algo independiente de la santidad. La santidad puede emanar de objetos y sólo la explicación religiosa puede atribuirla a la presencia de un santo, en el caso que nos ocupa, el rey que había muerto en aquel lugar bañando con su sangre la tierra y cuya santidad el escritor construye paso a paso en su crónica a través de una serie de episodios[23]. Un ejemplo similar se encuentra en la historia que narra el redescubrimiento de la lanza santa en las *Gesta Dei per Francos [Las gestas de Dios a través de los francos]* de Guiberto de No-

---

[22] G. Dagron, «Le saint, le savant, l'astrologue» cit.

[23] Beda, *Historia gentis Anglorum*, III: 9, ed. B. Colgrave y R. A. B. Mynors Oxford, 1969, pp. 144 ss. Para una amplia referencia a Oswald en un contexto distinto de éste, véase S. J. Ridyard, *The Royal Saints of Anglo-Saxon England. A Study of West Saxon and East Anglian Cults*, Cambridge, 1988, pp. 92-93, 242-243, con una útil bibliografía en las páginas 311-326.

m. un buen material para la reflexión sobre los acontecimientos milagrosos y su recepción[24].

Volviendo a otra obra histórica, el *Liber pontificalis [El libro de pontífices]* de la Iglesia romana (resulta complicado definir el género literario de esta obra), podemos distinguir una evolución en la estructura narrativa de la obra así como en su intención eclesiástico-política, evidente en la forma en que suministra y estratifica la información biográfica. Resulta conspicuo que la hagiografización del *medallón* [retrato, entrada biográfica] tiene lugar no por medio de la enumeración, la argumentación y la espiritualización de virtudes, sino por la repentina aparición de una *virtus* taumatúrgica que está directamente vinculada no con la persona sino con la función institucional de un pontífice, Gregorio II [715-731], dotado de santidad en contraposición a sus dos enemigos, uno interno (los iconoclastas) y otro externo (los musulmanes)[25]. La santidad personal se convierte gradualmente en un elemento importante en las biografías papales, hasta encontrar un feliz momento de equilibrio en el despliegue de lo milagroso en la biografía del papa Zacarías [741-752][26].

La atención prestada a la «autonomía» de los milagros en su doble sentido antes mencionado, autonomía narrativa y autonomía hagiográfica, nos permitirá profundizar de manera decisiva en la relación entre lo natural y lo sobrenatural que se produce en la sociedad medieval. Esta relación se establece y se estructura conscientemente en un contexto teológico o, más sencillamente, se acepta, utiliza y replantea en forma escrita. Esta relación corresponde a medios que se consideran rastreables, hasta alcanzar parámetros socioculturales menos explícitos, aunque no desconocidos. Según este esquema, los milagros, lejos de ser una simple manifestación de lo sagrado propiciada por la «credulidad» de la sociedad, se convierten en el mejor medio de revelar distintos grados de relaciones entre distintos «niveles», por usar un término del agrado de Peter Brown.

Asimismo, los milagros revelan conflictos. No hay más que pensar en la frecuencia con la que los escritores eclesiásticos, en fuentes tipológicamente muy variadas, se preocupan por los milagros y tratan de controlarlos e incluso reprimirlos. Esto sucede cuando se «descubren» formas de culto que han sido absorbidas dentro de las cristianas,

---

24 GUIBERTO, *Gesta Dei per Francos* (*PL* 156, coll. 768, 784, 785). Sobre la historia del redescubrimniento de la lanza santa, véase S. RUNCIMAN, «The Holy Lance found at Antioch», *Analecta Bollandiana* 68 (1950), pp. 197-209. Para un análisis de la actitud de Guibert, véase B. Ward, *Miracles*, cit.

25 *Liber pontificalis*, ed. L. Duchesne, vol. I, París, 1955, pp. 396-410, en particular pp. 401 y 412 para información histórica y cronológica.

26 *Ibid.*, pp. 426-435.

cuyo objeto de devoción se escogió al margen de la jurisdicción eclesiástica; se trata, por tanto, de objetos y formas de devoción autónomos. Este es el caso del culto del bandido-mártir antes mencionado que fue descubierto, condenado y destruido por san Martín. También es el caso del culto erigido en la tumba de un niño, el hijo de un *miles* [caballero] que murió dos días antes de Pascua, un periodo de santidad (*«coepit mortuo illo pro sacra illa in qua obierat de gratuito sanctitas imputari»* [«la santidad comienza a ser atribuida al muerto a partir del día sagrado en que murió»], ¿tal vez se santifica también la edad del chico?). El culto fue iniciado por campesinos que estaban *«rerum novarum cupidi»* [«ávidos de noticias»]: se trajeron *«oblationes et cerei»* [«ofrendas y cirios»] de los alrededores y *«tumba superstruitur, locus ille domo aedificata praecingitur»* [«se erigió la tumba y se convirtió el lugar en un santuario»]. Sólo los *rustici* [campesinos] mostraron esta devoción, sin que los miembros de las clases superiores llegaran a implicarse. No obstante, al ver los beneficios que obtenía, el abad hizo la vista gorda ante los *infecta miracula* [falsos milagros][27]. En esta historia, Guiberto de Nogent nos ofrece una realidad multidimensional, compuesta de muchos niveles, distintos intereses que no están necesariamente contrapuestos, así como numerosas interconexiones. Por encima de todo, sus lamentos y condenas alimentan una certeza: su preocupación no surge de las diferencias sino de las similitudes. Es la similitud del culto y el ritual la que hace difícil tanto el control como la intervención efectiva capaz de restablecer una relación apropiada entre la santidad de la vida, los signos externos de santidad y el culto; al tiempo que, en este caso, facilita la indulgencia oportunista.

Todo esto resulta todavía más evidente si tomamos en consideración los «instrumentos» de los milagros: los lugares y objetos capaces de transmitir la santidad. Una vez más recojo un ejemplo de Beda que aparece en su *Historia eclesiástica*, una obra cuya lectura supone un manantial conceptual inagotable, sobre todo si se lee junto a su hagiografía. Del mismo modo que el lugar bañado con la sangre de Oswald estaba impregnado de *virtus* taumatúrgica, así también las astillas clavadas en su cabeza poseían una santidad tanto material (capaz de servir al cuerpo) como espiritual (capaz de servir al alma). En consecuencia se trata de «instrumentos» en el genuino sentido de la palabra, pues son objetos adecuados para mediar un poder sobrenatural y transferirlo a la realidad humana. «Te ruego», dice un anciano monje moribundo a otro que está predicando las nuevas de la santidad de Oswald, «que, si llevas contigo alguna de sus reliquias, me la

[27] GUIBERTO, *De pignoribus sanctorum (PL* 156), p. 621.

des, de forma que el Señor se apiade de mí gracias a sus virtudes». La respuesta es: «Si realmente crees con todo tu corazón, Dios, en Su gracia, puede prolongar la vida por medio de las virtudes de un hombre tan grande y hacerte digno de pasar a la vida eterna». Así, el monje viejo y enfermo recibe el agua bendita «consagrada» por astillas de madera sagrada[28]. ¿Una astilla a guisa de hostia?

Ciertamente este ejemplo trae a la mente la relación entre los milagros y «el» milagro de la Eucaristía, acto, momento y objeto en el que lo sagrado, continua y diariamente, se materializa y está disponible de forma permanente:

> El proceso de distinción entre los acontecimientos que se denominan *mira* en este periodo (el periodo que estudia Benedicta Ward en esta cita comprende desde el siglo XI hasta principios del XIII) se ve con particular claridad en relación a los acontecimientos sobrenaturales denominados sacramentos. En cierto sentido los sacramentos siempre han sido «milagros» *par excellence*, en la medida en que constituyen el ejemplo supremo de la intervención regular aunque misteriosa de Dios en el orden creado: *quotidiana miracula*... No obstante, la comprensión del sacramento en términos de milagro está vinculada a la Eucaristía. A diferencia de los otros sacramentos, la Eucaristía implicaba el uso de pan y vino, objetos naturales que se podían observar y estudiar en términos no meramente psicológicos[29].

Así, la dimensión histórica y teológica del problema está vinculada al conocimiento e interpretación de la naturaleza y a la percepción de lo sagrado en un contexto sociocultural específico[30].

La hostia consagrada puede convertirse en un «instrumento», incluso en un instrumento dotado de un particular tipo de santidad y, en consecuencia, ser más eficaz. De este modo, hay milagros eucarísticos en cuya narración la santidad interna a veces se encuentra superpuesta –es la prueba de la transubstanciación, casi un milagro «reflexivo», según la tipología que antes he mencionado– a la *virtus* activa, transitiva, utilizada de distintas formas aunque no siempre correctamente[31].

---

[28] Beda, *Historia*, cit., III: 2-13, pp. 128 ss.

[29] Ward, *Miracles*, cit., p. 13. En esta obra también aparece una amplia bibliografía sobre el tema.

[30] Sobre la relación entre los milagros, el conocimiento físico y la ciencia médica, véase Ward, *Miracles*, cit., así como Occhioni (ed.), *Il processo per la canonizzazione di S. Nicola da Tolentino* (véase en el índice la entrada «ciencia médica»). También son interesantes la páginas que dedica a este asunto E. BRAMBILLA, «La medicina del Settecento: dal monopolio dogmatico alla professione scientifica», en F. Della Peruta (ed.), *Storia d'Italia, Annali 7: Malattia e medicina*, Turín, 1984, pp. 81 ss.

[31] En Ward, *Miracles*, cit., aparecen numerosos ejemplos.

Pedro Damián [*ca.* 1007-72] cuenta la historia de una mujer, a la que su marido traicionaba, que decide recibir el cuerpo del Señor *«quasi communicatura»* [«como si estuviera comulgando»] y dejarlo intacto en su boca: *«quod caute reservans, viro suo postmodum non sine quibusdam maleficis propinaret»* [«guardándolo cuidadosamente, después de un rato se lo dio a comer a su marido, no sin cierta malevolencia»]. Un milagro previene este sacrilegio: media hostia se convierte en carne humana mientras la otra mitad no cambia su *«panis speciem»* [«apariencia de pan»][32]. ¿Nos enfrentamos aquí a una suerte de encanto o meramente al uso para fines cotidianos de un objeto en cuya santidad cree tanto la mujer como, con toda probabilidad, su marido? ¿Es este un ejemplo de brujería o sólo se trata de un uso impropio?

Pedro el Venerable [1092-1156] contaba cómo en cierta ocasión un campesino fue acusado de haber «abusado» del sacramento de la Eucaristía por medio de la magia. Según la historia, el campesino guardó la oblea en su boca y la arrojó intacta dentro de una colmena, pues le habían dicho que el cuerpo del Señor protegería a sus abejas (*«nulla deinceps moreretur, nulla recederent, nulla deperiret»* [«que a partir de entonces ninguna moriría, ninguna escaparía, ninguna fallecería»] e incrementaría su producción de miel (*«de augmento fructus multo amplius quam ante gauderet»* [«que se beneficiaría del aumento en la producción mucho más que antes»]). Las abejas demostraron una devoción natural y preservaron la hostia intacta. El hombre, sin embargo, *«in vindictam sceleris sui»* [como castigo por su perversidad], mató a las abejas que había intentado proteger con magia negra. Como prueba del pecado, la hostia, que apareció bajo la forma de un recién nacido, se desvaneció tan pronto como la tocaron aquellas manos indignas[33].

Los milagros que narra Pedro el Venerable confirman que la *virtus* de los objetos santificados por el clero –la Eucaristía y el agua bendita– constituía una forma de reafirmar el poder de la Iglesia como intermediario inevitable ente el hombre y Dios, el único capaz de administrar lo sagrado y de construir los vehículos adecuados para su distribución y difusión[34]. Una intención similar puede encontrarse en Pedro Damián, a pesar de que la documentación es más escasa. En el uso punitivo del primer ejemplo y en el uso protector del segundo

---

32 Pedro DAMIÁN, *Op. XIII* (*PL* 145), pp. 571-573.

33 Pedro EL VENERABLE, *De miraculis libro duo*, ed. D. Bouthiellier, *Corpus christianorum, Continuatio medievalis* 83, Turnhout, 1988, I/1, 7-8.

34 J.-P. VALERY PATIN y J. LE GOFF, «A propos de la typologie de miracles dans le "Liber de miraculis" de Pierre le Vénérable», en *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable. Les courants littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle*, París, 1975, pp. 181-187.

no aparecen elementos de creencia errónea. La prueba de la «presencia real» se presenta como un elemento «añadido» –una confirmación de la ortodoxia de la fe, la cual no parece haber sido cuestionada – y la narración se centra en la razón de la condenación, en su uso «maligno». En este episodio se observa con claridad un uso diferente de la santidad y del poder que se reconoce en ese «instrumento», esto no excluye el instrumento eclesiástico que, a su vez, puede presentar ciertas diferencias y ser objeto de intervención disciplinaria. El posible uso «instrumental» de la Eucaristía parece implícito en la prohibición de sacarla de las iglesias[35].

El control sobre el uso de lo sagrado que muestran estos ejemplos está vinculado a la preocupación en torno a lo que podemos denominar una «mezcla»[36]. Frente a esta contaminación, la distinción entre la sacralidad positiva, usada correctamente, y la sacralidad negativa, usada con fines malignos, ha de ser tajante. De este modo, la relación entre magia y milagro retorna al primer plano, al igual que lo hace el concepto de «milagro» y la terminología relativa a los milagros. Sólo quisiera expresar aquí la necesidad de formular adecuadamente estas cuestiones. Los milagros tienen muchas formas y distintos grados de intensidad o, tal vez, sería mejor decir que en cualquier época la gente posee o crea numerosas ideas dirigidas a obtener lo que la realidad no les ofrece: la satisfacción de necesidades materiales, instrumentos para combatir la enfermedad, protección frente al dolor físico y el miedo a la muerte[37]. En este sentido, resulta obvio que el milagro puede convertirse en una atalaya privilegiada para el estudio de la historia de una sociedad –y, seguramente, no sólo para la sociedad de la Alta Edad Media. Tanto la «negación» histórica» del milagro –un proceso que lo arroja a un reino de lo imaginario carente de consistencia cultural– como su confinamiento elitista en un gueto teológico

[35] Véase, por ejemplo, la prohibición formulada en el IV Concilio Lateranense (XX), Mansi, 21, 1077. Los ejemplos del siglo XVII sobre el uso «impropio» de la Eucaristía por parte del clero contra fuegos y tormentas se pueden encontrar en P. GUIDOTTI, *Dall'Appennino all'Oltralpe sulle tracce della religiosità popolare*, Bolonia, 1988, pp. 33-34.

[36] También he usado este término en otros contextos: véase mi «Identità» cit.

[37] A partir de las coincidencias, las superposiciones y las ambigüedades halladas en los análisis de ciertos casos concretos han surgido algunas ideas interesantes: véase, por ejemplo, el maravilloso artículo de A. ROUSSELLE, «Du sanctuaire au thaumaturge: la guérison en Gaule au IVe siècle», *Annales ESC* 31 (1976), pp. 1085-1107, y la reciente investigación de G. FERZOCO, «Historical and Hagiographical Aspects of the Religious World of Peter of Morrone», en *S. Pietro del Morrone Celestino V nel Medioevo monastico*, L'Aquila, 1989, pp. 227-237. Algunas de mis ideas sobre los «grados» de los milagros se me ocurrieron mientras leía el artículo de F. KOCH, «Il "buon mercato": utile e religione in una confraternita romana di fine Ottocento», *Movimento operaio e socialista* 11 (1988), pp. 21-34.

UNIVERSIDAD · FACULTAD · BIBL

(a veces intencionadamente manipulado) a fin de ubicarlo en la esfera de las creencias «populares» a duras penas toleradas –por supuesto en contra de su «explicación» y utilización como signo de la intervención divina (de ahí su «ahistorización»)–, sirven para empobrecer la historia, quizás con la esperanza de hacerla menos compleja y preocupante. Espero volver sobre este tema en un futuro cercano.

20

LOS MUERTOS EN LA CONTABILIDAD CELESTIAL DE LOS MONJES CLUNIACENSES EN TORNO AL AÑO 1000*

Dominique Iogna-Prat

A principios de la década de 1050, Jotsoldo, monje de Cluny, narraba la siguiente historia en un pasaje de su *Vida de san Odilón*:

> Cierto día... un monje natural del Rouergue regresaba de Jerusalén. Exactamente en medio del mar que se extiende desde Sicilia a Tesalónica, encontró un viento muy violento que empujó su navío hacia un islote rocoso donde vivía un ermitaño, servidor de Dios. Cuando nuestro hombre vio que el viento se sosegaba, se puso a charlar con él de toda clase de cosas. El hombre de Dios le preguntó de qué nacionalidad era y él le contestó que de Aquitania. Entonces, el hombre de Dios quiso saber si conocía un monasterio llamado Cluny y al abad del mismo, Odilón. El monje respondió, «Lo conozco y muy bien,

* Este estudio se presentó originalmente como una ponencia en el duodécimo *Rencontre d'histoire religieuse* organizado por la Société des idées et d'histoire religieuse, en el Centre Culturel de l'Ouest situado en la Abadía de Fontevraud, los días 14 y 15 de octubre de 1988. Quisiera agradecer al padre Crouzel y a los profesores J. De Viguerie y E. Magnou-Nortier sus juiciosas indicaciones, así como a F. Neiske y E. Palazzo su amabilidad al leer y comentar una primera versión del texto. También estoy enormemente agradecida a Anne L. por sus interesantes reflexiones sobre el escrito.

[Originalmente este artículo tenía dos dedicatorias preliminares. El primero hacía referencia al año en que se pronunció la conferencia: «Para Dante, que murió novecientos ochenta y ocho años después del año 1000. ¿Acaso sabe él en qué círculo se encuentra Odilón de Cluny, contable de ultratumba?». El segundo reza: «Madam Danoze, bienvenida a la prisión de los pensamientos y los sueños. Tu casa a partir de ahora será este edificio central donde mil pequeños y buenos ángeles descansan en paz, encerrados para toda la eternidad por distintas razones. Este lugar de arresto ha sido dispuesto para acomodar las almas reprimidas de los cristianos vivos condenados a una sentencia que los priva de libertad espiritual. Su tarea diaria consiste en reprimir la imaginación de esos individuos cambiándola por muerte en vida».] Véase R. Depestre, *Hadriana dans tous mes rêves*, París, 1988, p. 161 [ed. cast.: *Hadriana en todos mis sueños*, Barcelona, Martínez-Roca, 1990].

pero me gustaría saber por qué me haces esa pregunta». Y el otro: «Te lo voy a decir, y te conjuro a que nunca olvides lo que vas a oír. No lejos de nosotros se encuentran unos lugares que, por manifiesta voluntad de Dios, escupen con gran violencia un fuego abrasador. Las almas de los pecadores, durante un tiempo indeterminado, se purgan allí por medio de distintos suplicios. Una multitud de demonios está encargada de renovar sin cesar sus tormentos: reanimando su penas día tras día, haciendo cada vez más intolerables sus dolores. A veces, yo mismo he escuchado las lamentaciones de estos hombres que se quejaban con amargura: la misericordia de Dios permite, en efecto, que las almas de estos condenados se vean libres de sus penas gracias a las plegarias de los monjes y a las limosnas dadas a los pobres en lugares santos. En sus llantos se dirigen especialmente a la comunidad de Cluny y a su abad. Por eso, te ruego por Dios que, si tienes la suerte de regresar entre los tuyos, hagas saber a esa comunidad todo lo que has escuchado de mi boca, y exhortes a los monjes a multiplicar sus preces, sus vigilias y sus limosnas por el reposo de estas almas sumidas en semejantes penalidades, de modo que así haya más júbilo en el Cielo y el Diablo se vea vencido y despechado[1].

Estas fueron las circunstancias que, según Jotsoldo, llevaron a Odilón de Cluny a introducir en la década de 1030 la conmemoración de todos los difuntos[2], «Todas las almas», el 2 de noviembre, el día después de «Todos los santos». Desde entonces se ha relatado y comentado este famoso episodio en numerosas ocasiones. Pedro Damián, Jacopo da Voragine, Vicente de Beauvais –por mencionar sólo algunos de los más importantes– hicieron legendaria la eficacia de las oraciones cluniacenses por los muertos[3]. Más adelante, la martirología romana aceptó y reforzó esta tradición, lo cual convirtió a Odilón en el santo de todo fiel difunto[4]. Recientemente, Jacques Le Goff, al

---

[1] JOTSOLDO, *Vita Sancti Odilonis*, *PL* 142, cols 926 C-927B, citado en J. LE GOFF, *La naissance du purgatoire*, París, 1981, pp. 171-172 [ed. cast.: *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981, p. 147].

[2] El año 1030 es la fecha más comúnmente aceptada; véase el *Liber tramitis aevi Odilonis*, ed. P. Dinter, Corpus Consuetudinum Monasticarum 10, Siegburg, 1980, 126, pp. 186-187.

[3] Pedro Damián reelaboró la biografía de Odilón que escribió Jotsoldo. Esta nueva *Vida de San Odilón* se ha convertido en el texto de referencia (*PL* 144, cols. 925-944; el pasaje aquí citado se encuentra en las cols. 935 C-936 C). Éste es el texto que inspiró a Jacopo DA VORAGINE, por ejemplo, en *La légende dorée*, trad. J.-B. M. Roze, París, 1967, 2, pp. 322; lo mismo vale para Vincente DE BEAUVAIS, *Speculum historiale*, bk 25 (Douais ed., 24), 105, cols. 102-105. Quisiera dar las gracias a M. Paulmier-Foucart por haberme proporcionado esta referencia.

[4] *«Apud Silviniacum sancti Odilonis abbatis Cluniacensis, qui primus commemorationem omnium fidelium defunctorum prima die post festum Omnium Sanctorum in suis monasteriis fieri praecepit; quem ritum postea universalis ecclesia recipies*

comentar el texto de Jotsoldo, ha subrayado la importancia de este fenómeno cluniacense en la prehistoria de la idea de purgatorio[5].

Desde el fundamental libro de W. Jorden[6] a los estudios más recientes de O. G. Oexle, K. Schmid, J. Wollasch y sus discípulos de la Escuela de Münster, muchos estudiosos –especialmente los investigadores alemanes– han analizado la rica documentación cluniacense en torno a las cuestiones funerarias[7]. A partir de estas obras, y como tributo a la Escuela Alemana, quisiera plantear una imagen general de cómo Cluny administró (explicaré por qué utilizo este término propio del ámbito de la contabilidad) la memoria de los muertos en torno al año 1000.

Odilón fue el primer abad de Cluny y presidió la abadía entre 994 y 1049[8]. El monasterio había sido fundado en 910 por Guillermo el Piadoso, duque de Aquitania, bajo condiciones que rápidamente ase-

---

comprobavit» [«Junto a Souvigny de San Odilón el abad de Cluny, el primero que comenzó a celebrar la conmemoración de todos los difuntos el día después de Todos los Santos en sus monasterios; este rito fue posteriormente aprobado por la Iglesia universal»], *Martyrologium Romanum...*, *Propylaeum ad Acta Sanctorum decembris* (Bruselas, 1940), p. 1.

[5] Véase la nota 1.

[6] W. Jorden, *Das cluniacensische Totengedächtniswesen vornehmlich unter den drei ersten Äbten Berno, Odo und Aymard (910-954). Zugleich ein Beitrag zu den cluniacensischen Traditions-Urkunden*, Münstersche Beiträge zur Theologie 15, Münster, 1930.

[7] Podemos seguir el hilo de esta impresionante producción alemana gracias a la recopilación K. Schmid y J. Wollasch (eds.), *Memoria. Die geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, Münsterche Mittelalterschriften 48, Munich, 1984. Junto a los artículos esenciales que componen este volumen he usado especialmente las siguientes obras: N. Huyghebaert, *Les documents nécrologiques*, Typologie des Sources du Moyen Age Occidental 4, Turnhout, 1972 (actualizado por J.-L. Lemaître, 1985); J. Ntedika, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Étude de patristique et de liturgie latines (IVe-VIIIe siècles)*, Lovaina y París, 1971; O. G. Oexle, «Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter», *Frühmittelalterliche Studien* 10 (1976), pp. 70-95; D. Poeck, «Laienbegräbnisse in Cluny», *Frühmittelalterliche Studien* 15 (1981), pp. 68-179; D. Sicard, *La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 63, Münster, 1978, así como las numerosas e importantes obras de J. Wollasche, entre otras: «Gemeinschaftsbewusstsein und soziale Leistung im Mittelalter», *Frühmittelalterliche Studien* 9 (1975), pp. 268-286; «Kaiser und Könige als Brüder der Mönche. Zum Herrscherbild in liturgischen Handschriften des 9. bis 11. Jahrhunderts», *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 40,1 (1984), pp. 1-20; «Les Obituaires, témoins de la vie clunisienne», *CCM* 22 (1979), 139-71; «Wer waren die Mönche von Cluny vom 10. bis zum 12. Jahrhundert?», *Mélanges J. Stiennon* (Lieja, 1982), pp. 663-678. También me ha sido de gran provecho la lectura de M. Lauwers, «La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Les relations entre les vivants et les morts au diocèse de Liège (Xie-XIIIe siècles)», tesis dirigida por J. Le Goff, École des hautes études en Sciences sociales, París, 1987.

[8] Sobre san Odilón véase J. Hourlier, *Saint Odilon, abbé de Cluny*, Bibliothèque de revue d'histoire ecclésiastique 40, Lovaina, 1964.

guraron su éxito. Había dispuesto que el lugar se encomendara a la protección de san Pedro y san Pablo, lo que garantizó su independencia a través de un vínculo directo con Roma. Bajo el abadiato de Odilón, Cluny experimentó dos grandes transformaciones:

1. En el contexto del desmoronamiento del poder público (real, ducal y condal) que afectó al reino occidental de Francia entre los años 980-1020, el monasterio se convirtió en un señorío independiente[9].
2. En 998, Cluny recibió un privilegio de exención del papa Gregorio V que liberaba al santuario del control diocesano[10].

Esta nueva libertad (temporal y espiritual) supuso una especie de segundo nacimiento para Cluny. Durante más de medio siglo, Odilón organizó soberanamente el monasterio, tanto su vida interior como su relaciones con el «mundo». Incrementó las actividades de su *scriptorium* que, ya desde la década de 960, había sido muy activo[11]; en él se produjeron copias de todo tipo: en Cluny, el monje era tanto un escriba como un notario. De ahí la gran coherencia de las fuentes contemporáneas cluaniacenses que invita al historiador a estudiarlas en su conjunto, desde los textos copiados en el *scriptorium* (especialmente los numerosos comentarios a las escrituras de los Padres o de los maestros carolingios) a las producciones originales de Odilón y sus discípulos (fundamentalmente hagiografías, homilías y textos historiográficos)[12] o a los libros de costumbres y los cartularios.

Me ocuparé aquí especialmente de estas dos últimas fuentes. En la década de 1030, Odilón dio al monasterio un conjunto de costumbres a las que su nombre está vinculado con bastante coherencia: el *Liber tramitis aevi Odilonis [Libro de la forma de vida en la era de Odilón]*. Este libro de costumbres representa la primera organización

---

9 Véase G. DUBY, *La société aux XIe et XIIe siècles dans la région mâconnaise*, París, ²1971, pp. 145 ss.

10 Véase J.-F. LEMARIGNIER, «L'exemption monastique et les origines de la réforme grégorienne», en *A Cluny. Congrès scientifique, fêtes et cérémonies liturgiques en l'honneur des saints abbés Odon et Odilon (9-11 juillet 1949)*, Dijon, 1950, pp. 288-334; y «Structures monastiques et structures politiques dans la France du Xᵉ et des début du XIᵉ siècle», en *Il monachesimo nell'alto Medioèvo e la formazione della civiltà occidentale, Spoleto*, 4 Spoleto, 1957, pp. 357-400.

11 Sobre esta cuestión, véanse los importantes estudios de M.-C. GARAND, «Copistes de Cluny au temps de saint Maïeul (948-994)», *Bibliotèque de l'École des Chartes* 136 (1978), pp. 5-36; y «Une collection personnelle de saint Odilon de Cluny et ses compléments», *Scriptorium* 33 (1979), pp. 163-180.

12 He planteado una visión de conjunto de la producción narrativa de Cluny durante el abadiato de Odilón en mi estudio titulado *Agni immaculati. Recherches sur le sources hagiographiques relatives à saint Maïeul de Cluny (954-994)*, París, 1988, al que remito al lector.

temática de la vida del monasterio que, de este modo, se vincula al importante movimiento de codificación monástica que el Occidente latino experimentó entre 950 y 1040. Se trata de un documento de gran importancia que, curiosamente, ha sido infrautilizado por los historiadores, sin duda porque, hasta hace poco, no existía una edición crítica del texto[13]. Lo utilizaré en abundancia porque describe minuciosamente las actividades del monasterio, en especial su rica vida litúrgica en la segunda abadía monumental, Cluny II, construida lentamente después de 948, es decir, esencialmente bajo los abadiatos de Mayeul (954-94) y Odilón. En particular, fue Odilón quien edificó la famosa «galilea», es decir, la famosa ante-iglesia construida en la parte del atrio que precedía a la capilla principal[14].

El primer intento de organizar todas las tierras solariegas que aparece documentado en el cartulario también data del periodo en que Odilón[15] fue abad. Esta es una fuente especialmente rica y bien conocida por los historiadores, ya que las obras de A. Deléage[16] y G. Duby[17] nos han permitido conocer la administración de este santuario/señorío y sus relaciones con el «mundo» –tanto con sus amigos y benefactores como con sus despojadores.

Considerados conjuntamente, el libro de costumbres y el cartulario constituyen un testimonio irremplazable de la forma en que se administraba la memoria de los muertos en Cluny en torno al año 1000. Los cartularios registraban los flujos de donaciones, entre otras, *ad sepulturam* [para el entierro]. En un estudio muy incisivo, D. Poeck ha seguido las donaciones hechas a Cluny desde su fundación hasta el final del abadiato de san Hugo en 1109. Permítasenos simplemente mencionar unas cuantas estadísticas significativas. Durante el abadiato de Mayeul, de un total de 637 donaciones, 72 fueron donaciones *ad sepulturam*; bajo la dirección de Odilón se incrementaron los ingresos: aparece un total de 1.018 actas con 704 donaciones de las que 124 fueron *ad sepulturam*. Las cifras correspondientes a la administración de Hugo son 898 actas, 654 donaciones de las que sólo 73 fueron *ad sepulturam*. Por consiguiente, el fenómeno de las donaciones

---

13 Véase la nota 2.

14 Sobre Cluny II, véase K. J. CONANT, *Cluny, les églises et la maison du chef d'ordre*, Mâcon, 1968, pp. 53-67; más recientemente, C. SAPIN, *La Bourgogne préromane*, París, 1986, pp. 67-70.

15 *Receuil des Chartes de l'abbaye de Cluny*, ed. A. Bernard, A. Bruel, 1-4, Collection de documents inédits sur l'histoire de France, París, 1871-1887; A. Bernard y A. Bruel fechan el primer cartulario del monasterio en el abadiato de Odilón; véase *ibid.*, 1, prefacio, pp. 14-15.

16 A. DELÉAGE, *La vie rurale en Bourgogne jusqu'au début du XI^e siècle*, 3 vols., Mâcon, 1942.

17 Véase n. 9.

ad sepulturam –presente en Cluny desde sus inicios– alcanzó su punto culminante bajo el abadiato de Odilón[18].

Un estudio de las costumbres de Cluny confirma esta observación. Sin duda sorprenderá a quien lea el *Liber Tramitis aevi Odilonis* guiándose por el índice de materias, la importancia de la entrada *defunctus*, así como el gran número de referencias cruzadas *(matutinae, missa, officium, psalmus, uesperae, uigiliae* [maitines, misas, oficios, salmos, vísperas y vigilias]). La conclusión es inevitable: Odilón y sus hermanos otorgaron un importante lugar dentro de la liturgia del convento a la conmemoración de los muertos. Deberíamos poder confirmar esta observación mediante el estudio de una última fuente, la necrología; por desgracia este documento se ha perdido, sin embargo, podemos reconstruirlo parcialmente a través de las necrologías de otras fundaciones dependientes de Cluny. La más cercana a la versión perdida es la de Marcigny-sur-Loire, un monasterio de monjas fundado por Hugo. J. Wollasch y su equipo de Münster han intentado reconstruir la necrología de Cluny a través de una *Sinopsis* [19] a la que necesariamente habré de referirme.

¿Realmente era tan obvio que los monjes debían hacerse cargo de los muertos? No si nos atenemos a la Regla de San Benito que, como señala J. Wollasch, no menciona ni una sola vez la memoria de los muertos o la conmemoración de los difuntos[20]. De hecho, los monjes reformadores de los siglos X y XI heredaron un tradición funeraria relativamente reciente. Recordemos el inicio de esta tradición a fin de poder valorar la importancia de que los cluniacenses la aceptaran.

Gregorio Magno constituye el primer punto de referencia importante. La enorme influencia de este papa–monje en las comunidades monásticas de la Alta Edad Media fue simultáneamente doctrinal, hagiográfica y litúrgica[21]. Sus *Diálogos* recogieron e ilustraron la vieja tesis agustiniana de la utilidad de los sufragios para los muertos. Pero Gregorio añadió a esto una doctrina de la expiación y de la purificación por medio del fuego en la que se distinguen tres categorías de pecados. Según él los pecados menos serios se pueden redimir y, como la madera, el heno y la paja, son combustibles. Estos pequeños desarrollos doctrinales se ilustran mediante historias milagrosas y apari-

---

[18] POECK, «Laienbegräbnisse» (*vide supra* n. 7), p. 101 (Maycul), 122, 176 (Odilón), 152 (Hugo).

[19] W. D. HEIM, J. MEHNE, F. NEISKE y D. POECK, *Synopse der cluniacensischen Necrologien*, ed. J. Wollasch, Münstersche Mittelalter-Schriften 39, 2 vols., Munich, 1982.

[20] J. WOLLASCH, «Les moines et la mémoire des morts», en J.-C. Picard y D. Iogna-Prat *Religion et culture autour de l'an Mil: Royaume capétien et Lotharingie*, París, 1990, pp. 47-54, p. 47.

[21] Véase la obra esencial de NTEDIKA, *L'évocation de l'au-delà* (véase n. 7), esp. pp. 58 ss., 105 ss.

ciones. Gregorio cuenta la trágica pero edificante historia de Justus, un hermano que, sin hacer justicia a su nombre, rompió su voto de pobreza escondiendo dos piezas de oro[22]. Cuando le llegó su hora suplicó la ayuda de sus hermanos, pero ninguno se arriesgó a acercarse a él; finalmente su hermano de sangre, Copiosus, le explicó por qué era «la abominación de todos». Por orden de Gregorio, [el cuerpo de] Justus fue arrojado sin más dilación a una zanja llena de estiércol. Después de treinta días, Gregorio invitó a los hermanos a ayudar al difunto por medio de un servicio litúrgico cuya duración (treinta días) equivalía a la «penitencia» impuesta al difunto[23]. Al final de este periodo de treinta días, Justus se apareció a Copiosus para dar cuenta de la eficacia del servicio litúrgico. No hay duda de que esta historia, que todos los monjes conocían, contribuyó de forma duradera y eficaz a cimentar la idea de que era posible ayudar a que el muerto gozase de una vida de ultratumba bienaventurada.

Durante el periodo carolingio este tipo de auxilio se organizó con mayor precisión. Antes de nada, hay que recordar que la festividad de Todos los Santos, especialmente apreciada por Alcuino, surgió en Inglaterra en el siglo VIII para extenderse por el Imperio carolingio durante el siglo siguiente[24]. También en este periodo, surgió la idea de asociar a todos los difuntos con la celebración de Todos los Santos. Esta era la idea que expresaba Amalarius en su *Liber de ordine antiphonarii* [Libro sobre el orden de las antífonas]: «Tras los oficios de los santos he introducido un oficio por los muertos. Son muchos los que, tras dejar el mundo, no se reúnen inmediatamente con los santos»[25]. Una idea similar subyace a la lógica litúrgica que entra en juego en el *communicantes* [una oración de la misa en que se enumera varios santos] que pone a los muertos en «comunión» con los santos[26]. La festividad que San Odilón introdujo para conmemorar a todos los difuntos, Todas las Almas, el 2 de noviembre, entronca directamente con esta tradición. En torno al año 1000 la idea estaba claramente en el aire; así los *Mirabilia Urbis [Maravillas de la ciudad]*, una guía de Roma de la época del renacimiento otoniano, asociaba todos los di-

---

22 *Dialogues* 4.57, 8-15, ed. A. de Vogüé, SC 265, París, 1980, pp. 188-192.

23 Es J. Ntedika, *L'évocation de l'au-delà* (véase n. 7), p. 109, quien juiciosamente señala el «treintanario» penitencial infligido al hermano fallecido.

24 Véase H. DELEHAYE, *Martyrologium Romanum...*, Bruselas, 1940, pp. 488-489; A.-G. MARTIMORT (ed.), *L'Eglise en prière*, París, ²1983, 1: 67; 4: 133, así como L. PIETRI, «Les origines de la fête de la Toussaint», *Les Quatres Fleuves* 25-26 (1988), pp. 57-61.

25 AMALARIUS, *Liber de ordine antiphonarii*, c. 65, en *Opera liturgica omnia*, ed. J.-M. Hanssens, 3, Studi e Testi 140, Vaticano, 1950, p. 98.

26 Véase J. A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia. Explication génétique de la messe romaine*, Théologie 19, París, 1964, 3, p. 83. [ed. cast.: *El sacrificio de la misa*, Madrid, BAC, 1963]

funtos con todos los santos que rodean a María, honrada en el Panteón donde antes estaba Cibeles, la madre de los dioses[27].

En la historia de la Alta Edad Media el periodo carolingio representa el gran momento para la consolidación de la doctrina cristiana. En este periodo se definieron y organizaron las *ordines ecclesiae* [órdenes de la Iglesia] según la forma tradicional de una jerarquía moral: vírgenes, castos y casados o, siguiendo la imagen orgánica de tres órdenes funcionales: clérigos, guerreros y campesinos[28]. La lógica distributiva de estos esquemas clasificatorios subraya cómo cada orden tiene sus propias normas de comportamiento y una tarea específica que cumplir al servicio de toda la *Ecclesia*. Los clérigos son los *oratores*, esto es, los profesionales de la liturgia en un momento en el que los laicos cada vez se distanciaban más de la percepción de los misterios[29]. Los siglos VIII y IX constituyen una etapa extremadamente importante en el proceso de clericalización del monasticismo[30], a través de sus rezos y la celebración de la Eucaristía los monjes se convirtieron en los representantes de la salvación. En otro estudio, traté de mostrar la receptividad que los cluniacenses que vivieron en torno al año 1000 mostraron hacia la reflexión eclesiástica carolingia[31],

---

27 *«et in isto die (sc. in kalendis novembris) omnes sancti cum matre sua Maria semper virgine et celestibus spiritibus habeant festivitatem et defuncti habeant per ecclesias totius mundi sacrificium pro redemptione animarum suarum»* [«en este día (es decir, en las calendas de noviembre) tienen su fiesta todos los santos con su madre la siempre virgen María y los espíritus celestiales, y los difuntos tienen su sacrificio por la redención de su alma en todas las iglesias del mundo»], *Mirabilia Urbis*, ed. C. D'Onofrio, Roma, 1988, p. 67. Sobre la fecha en que se escribió el texto, véase la explicación de D'Onofrio en *ibid.*, pp. 14-30.

28 Véase D. IOGNA-PRAT, «Le "baptême" du schéma des trois ordres fonctionnels: l'apport de l'École d'Auxerre dans la second moitié du IX siècle», *Annales ESC* 41 (1986), pp. 101-126; E. ORTIGUES, «L'élaboration des trois ordres chez Haymon d'Auxerre», *Francia* 14 (1986), pp. 27-43.

29 Sobre este punto, véase J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia* (véase *supra*, n. 26), I, pp. 114 ss.

30 Sobre este importante problema, véase O. NUSSBAUM, *Kloster, Priestermönch und Privatmesse. Ihr Verhältnis im Westen von den Änfangen bis zum hohen Mittelalter*, Theophania Beiträge zur Religions-und Kirchengeschichte des Altertums 14, Bonn, 1961; A. HÄUSSLING, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 58, Münster, 1973. Estos dos autores, si bien están de acuerdo en cuanto al fenómeno, no lo explican del mismo modo. O. G. OEXLE, *Forschungen zu monastischen und geistlichen Gemeinschaften im Westfränkischen Bereich*, Munich, 1978, describe magistralmente el fenómeno utilizando los ejemplos de St-Germain-des-Prés y St-Denis; véanse especialmente las pp. 101-106, 110-111. Sobre la relación entre la escatología y la multiplicación dé misas privadas (y, por tanto, de monjes-curas), véanse C. VOGEL, «Deux conséquences de l'eschatologie grégorienne: la multiplication des messes privés et les moines-prêtres», en *Grégoire le Grand*, París, 1986, pp. 267-276.

pues vivían en la escatología a la que invitaba la meditación sobre el *Comentario sobre el Cantar de los Cantares* de Haymo de Auxerre (una obra que Odilón apreciaba[32]). A sus ojos, la *Ecclesia* era un ámbito pacífico y maravilloso, la única ciudad de los vivos, temporalmente dividida en dos partes. La parte terrestre se esfuerza en avanzar hacia la Jerusalén celestial en orden y armonía, cada individuo en su lugar, cumpliendo adecuadamente con su trabajo. Los seglares sacrifican ritualmente sus riquezas en las limosnas a fin de comprar su lugar en la otra vida; los clérigos (y en especial los monjes) aseguran el servicio litúrgico con asiduidad y pureza. Estos individuos espirituales dirigen la peregrinación cristiana; con sus oraciones y celebraciones constituyen el puente que asegura a la asamblea de fieles un fácil camino hasta el coro de ángeles.

También fue en el periodo carolingio cuando se crearon nuevas formas de solidaridad: las cofradías. En pocas palabras, una confaternidad venía a ser una especie de corporación que podía adoptar la forma de una unión política, la *amicitia* que garantizaba a sus miembros tanto la fraternidad en este mundo como el recuerdo tras la muerte[33]. Los libros, llamados *libri confraternitatum*, *libri memoriales* o *libri vitae* registraban los nombres de sus miembros tanto vivos como muertos que debían ser recordados durante la celebración del sacrificio eucarístico[34]. La *familia* monástica del año 1000, es decir, los hermanos y sus amigos y su familia, heredaron de la cofradía carolingia y sus necrologías una especie de libro de la vida.

¿A qué muertos se honraba en Cluny? El *Liber tramitis aevi Odilonis* codifica ciertos usos funerarios que se extendieron más allá del convento. La constitución de Odilón que establece que la conmemoración de todos los difuntos forme parte de las costumbres

---

[31] Véase la nota 12.

[32] Odilón tenía este texto (escrito en 840 por el gran maestro de la escuela carolingia de Auxerre) dentro de su colección personal dedicada a la Virgen y a la virginidad (París, Bibliothèque Nationale, ms lat. 17275). Véase GARAND, «Une collection» (*supra*, n. 11). Odilón dio una copia de este precioso comentario al emperador Otón III [manuscrito Bamberg, Patr. 88 (B IV 20)]; véase A. RIPBERGER, *Der Pseudo-Heronymus-Brief IX «Cogitis me»*, Spicilegium Friburgense 9, Friburgo (Suiza), 1962.

[33] He tomado esta descripción de F. NEISKE, *Communities and Confraternities in the Ninth and Tenth Centuries*, una ponencia presentada en Kalamazoo (mayo de 1988) en una sesión presidida por B. H. Rosenwein, *Continuities and Discontinuities between the Ninth and the Tenth Centuries*. K. Schmid ha estudiado la noción de *amicitia*, «Unerforschte Quellen aus quellenarmer Zeit: Zur "amicitia" zwischen Heinrich I. und dem westfränkischen König Robert im Jahre 923», *Francia* 12 (1984), pp. 119-147; véase también G. ALTHOFF-H. KELLER, *Heinrich I und Otto der Grosse*, Gotinga, 1985, pp. 1: 65. He de agradecer a F. Neiske que me haya proporcionado estas referencias.

[34] Véase Huyghebaert, *Les documents nécrologiques* (*supra* n. 7), pp. 13-14.

del monasterio. Aparece en dos lugares: primero en el capítulo 14, donde se determina su fecha en el calendario (después de Pentecostés[35]) y más adelante, en el capitulo 15, donde se enumeran los grados de solemnidad de todas las fiestas principales celebradas en Cluny. La enumeración finaliza con Todos los Santos, festividad a la que estaba vinculada estrecha y orgánicamente la conmemoración de los difuntos[36]. Ambas versiones tan sólo difieren marginalmente, no obstante, la repetición difunde cierto aroma de insistencia. Se trata de un «decreto» unánimemente aceptado que busca honrar la memoria de todos los fieles fallecidos mediante servicios litúrgicos y benéficos. Esta «constitución» tiene un carácter marcadamente legislativo que los propios términos de la directriz se encargan de subrayar, «deseamos, pedimos y ordenamos» *(«uolumus et petimus et praecipimus»)*. Se trata de una regulación que se aplica en el seno de la congregación cluniacense *(«apud nos»)* [entre nosotros], es decir, en el propio Cluny y en sus instituciones dependientes, pero también se tiene en cuenta la posibilidad de que esta «invención» cluniacense pudiera ser usada por todos los fieles. En el prólogo del texto aparece una referencia a la «Iglesia Universal» y, de hecho, el resto de la cristiandad no esperó mucho para seguir la iniciativa de Cluny. Ya en 1020 los decretos papales en favor de Cluny insisten en la posición especial que ocupa el monasterio en el seno de la Iglesia. Un buen ejemplo es un pasaje de una carta enviada por Benedicto VIII a los obispos de Borgoña, Aquitania y Provenza en abril de 1021 o 1023, en la que los invita a defender las tierras solariegas cluniacenses de cualquier agresión:

> En este lugar [Cluny] se ora y se celebra la misa de forma ininterrumpida y se dan limosnas a fin de mantener la sagrada Iglesia de Dios y en favor de la salvación y el reposo de los fieles, tanto en vida como tras la muerte; esta es la razón de que cualquier daño que se haga a Cluny también se nos hace a nosotros y a toda la comunidad[37].

Todo esto resulta especialmente jugoso si se recuerda que el supuesto autor de estas líneas, el papa Benedicto VIII, necesitaba del apoyo de los sufragios cluniacenses para escapar del «caos» y «elevarse hasta alcanzar la beatitud celestial», si hacemos caso de la *Vita Sancti Odilonis*[38]. En consecuencia, resulta perfectamente acorde con la lógica de estas medidas pontificias que se aprobara en Roma la

---

[35] *Liber Tramitis* (*supra* n. 2), 126, pp. 186-187.
[36] *Ibid.*, 138, p. 199.
[37] H. ZIMMERMANN (ed.), *Papsturkunden, 896-1046*, 2 vols., Viena, 1984, 2, 530, p. 1009.
[38] JOTSOLDO, *Vita Sancti Odilonis*, cit., *PL* 142, col. 928 S-929 A.

constitución de Odilón. En realidad, dicha sanción nunca se produjo por decreto. J. Mabillon consideró, entre otras hipótesis, que fue Juan XIX quien otorgó la aprobación[39], sin embargo, no hay pruebas definitivas (al menos, de las que yo tenga conocimiento) de una aprobación pontificia anterior a estas líneas de la *Vita sancti Bertulfi* [*Vida de san Bertulfo*], escrita por un monje anónimo de San Pedro de Gante entre 1073 y 1088: «Sabes que hoy día está floreciendo en la Iglesia la conmemoración de los fieles difuntos. Como podemos leer en la *Vida de san Odilón* esta conmemoración se desarrolló en la Iglesia por inspiración divina; poco después de esto, gracias a la autoridad del venerable papa León, se extendió a casi todas las iglesias»[40].

Si damos crédito a este texto, León IX (1049-54) fue el valedor papal de esta «invención» cluniacense. En Normandía estaba el *Liber de officiis eclesiasticis [Libro de los oficios eclesiásticos]* de Juan de Avranches (fallecido en 1079)[41] y, después, los *Decretos* de Lanfranc, sucesivamente monje de Le Bec, abad de San Esteban de Caen y arzobispo de Canterbury entre 1070 y 1089, lo que aseguró la difusión de la fiesta de Todos los Difuntos en Inglaterra[42]. A partir de estos testimonios podemos afirmar que en un periodo de tiempo relativamente corto a partir de su institución en la *Ecclesia cluniacensis*, la iniciativa de Odilón fue adoptada por buena parte de la Iglesia occidental, a pesar de que la conmemoración del dos de noviembre no se adoptó de manera general hasta el final del siglo XII[43].

La ayuda a los muertos *extra monasterium* [de fuera del monasterio], que también aparece en la constitución de Odilón, está muy bien documentada. Las necrologías de Cluny establecen una división entre los «monjes de nuestra congregación» y «nuestros familiares». Debemos preguntarnos, con Franz Neiske, si la necrología primitiva de Cluny hacía tal distinción[44]. Al leer los ejemplos que aparecen en

---

39 J. MABILLON, *Sancti Odilonis Cluniacensis abbatis V elogium*, *PL* 142, cols. 880-881.

40 *Vita sancti Bertulfi* (*Bibliotheca hagiographica latina* (en lo sucesivo *5*) *1316*), *Acta Sanctorum Ordinis Sancti benedicti*, 3, 1672, p. 58; *MGH*, *SS*, 15, p. 637; sobre el autor, véase N. HUYGHEBAERT, «La "*Vita secunda sancti Winnoci*" restituée a l'hagiographie gantoise», *Revue bénédictine* 81 (1971), pp. 227 ss., 80; Wiberto, biógrafo del papa, señaló que el «venerable abad Odilón» se le había aparecido a León IX en un sueño (*Vita sancti Leonis*, *PL* 143, col. 486C).

41 Ed. R. Delamare, París, 1923, p. 46 (*PL* 147, col. 60 C); citado por F. PLAINE, «La fête de morts du 2 novembre. Dates et circonstances de son institution à Cluny et de son extension à l'Église universelle» 7 (1896), p. 445.

42 *Decreta Lanfranci*, ed. D. Knowles, Corpus Consuetudinum Monasticarum 3, Siegburg, 1967, 71, pp. 54, ll. 17-27.

43 Según Plaine, «La fête des morts» (*supra* n. 41), p. 446, esto sucedió en el tiempo de Durand de Mende.

44 Véase *supra*, n. 33.

el *Liber tramitis*, en el pasaje relativo a la inscripción en la martirología, podría parecer que así era, pues se hace referencia a «monjes o amigos», donde estos últimos son identificables por sus títulos[45]. En cualquier caso, la presencia de individuos no pertenecientes al monasterio, ya se los enumerase por separado o conjuntamente en la *«turme»* [«compañía»][46] de los monjes, está bien documentada.

El *Liber tramitis* dedica todo un capítulo (el 34) a «aquellos que murieron fuera del monasterio»[47]. Uno por uno, se va ocupando de los monjes que precisan ayuda (*ad succurrendum*), de los hermanos de otro monasterio (sin duda, vinculado a Cluny por una asociación de rezo) y, finalmente, de los familiares de los monjes cluniacenses. En el capítulo siguiente (el 35) las costumbres establecen distintos círculos de solidaridad. Notablemente, se menciona ciertas conmemoraciones particulares: el abad del monasterio, el rey y la reina, el difunto diocesano [obispo], así como el fundador del monasterio, Guillermo el Piadoso. Hay otra figura laica que es objeto de especial atención: el emperador Enrique II, a quien se menciona en dos ocasiones: justo después de la segunda cita de la constitución de Odilón y en el pasaje del capítulo 35 que estamos examinado. Allí, se honra a este soberano en términos particularmente fuertes: «el augusto Emperador Enrique, un amigo muy querido de nuestra sociedad y nuestra fraternidad»[48]. También se lo asocia con otras importantes solemnidades del monasterio. Este «amigo muy querido» había donado joyas, un cetro, una corona y una cruz que se exhibían de forma ritual en Navidad, por la Purificación de la Virgen, el Domingo de Ramos, la Ascensión y la Asunción[49]. Después de estas conmemoraciones particulares vienen los obispos, los laicos –tanto grandes como *mediocres* [ordinarios]– y, después, los parientes y amigos de los monjes. Es importante advertir cuidadosamente los grados de la jerarquía conmemorativa cluniacense. Junto a los hermanos del monasterio, se honra con la conmemoración a aquellos individuos particularmente

---

[45] *Liber tramitis (supra*, n. 2) 208, p. 286.

[46] Este término, que procede del vocabulario militar («tropa», en su significado más común), aparece a menudo en el Cartulario de Cluny para designar la comunidad de hermanos; véase, por ejemplo, *Receuil des chartes de Cluny (supra*, n. 15) 806, desde el 7 de abril de 951.

[47] *Liber tramitis (supra*, n. 2), 196-202, pp. 279-281. Los primeros casos (196, 197) corresponden a los hermanos que murieron fuera del monasterio o en una de sus dependencias.

[48] *Ibid.*, p. 207, p. 285, ll. 22-23.

[49] *Ibid.*, 13.4, p. 23 (Navidad); 31.3, p. 42 (Purificación de la Virgen); 54.2, p. 68 (Domingo de Ramos); 72, p. 108 (Ascensión); 100.4, p. 151 (Asunción). La *Vita Henrici II* (siglo XII) afirma que el emperador había dado a Cluny una corona que había sido usada para la *Cathedra sancti Petri*, *MGH*, *SS*, 4, p. 809.

queridos a causa de su función (el abad, el rey y la reina, el diocesano) o de los vínculos que tuvieron con el monasterio (Guillermo el Piadoso, el fundador; el emperador Enrique II; los benefactores del monasterio tanto laicos como clérigos; los familiares de los monjes). Estas conmemoraciones individuales, mencionadas en la necrología y celebradas una vez al año, dividieron en tres momentos la conmemoración general de todos los «parientes o familiares»: en la segunda fiesta después del primer domingo de Cuaresma, el 6 de julio (la octava de los apóstoles Pedro y Pablo) y el 2 de noviembre[50]. Al final, este 2 de noviembre fue la fecha elegida por la fraternidad monástica para la conmemoración de la totalidad de los fieles difuntos. Como si se tratara de un espejo, ciertos fragmentos del cartulario cluniacense reflejan esos mismos círculos de solidaridad. Así, en un acta de junio de 995, Aylaldus y su esposa Tetza realizan una donación «para el reposo de sus almas y de las de todos sus familiares, así como de todos los fieles cristianos»[51].

El horizonte conmemorativo cluniacense, tanto familiar como eclesiástico, que frecuentemente mezcla las conmemoraciones particulares con otras más generales engrana perfectamente con la lógica agustiniana. Cuando Paulino preguntó a Agustín sobre cómo se debía cuidar a los muertos, éste subrayó (en el *De cura gerenda pro mortuis [Sobre el cuidado de los muertos]*) que la Iglesia se encargaba de todos los difuntos cristianos. «Los acoge en su conmemoración general incluso sin conocer sus nombres. Y cuando los padres, hijos, familiares y amigos olvidan su tarea, como una madre piadosa, ella la asume y, por sí, asegura su porvenir»[52].

Si se traduce esto al lenguaje medieval, viene a decir la muerte es un asunto de *familia*, pero que la Iglesia, madre metafórica, amplía ese círculo de fraternidad.

Esta apertura fue especialmente importante para los laicos que utilizaban el santuario cluniacense como cementerio. El hecho es lo bastante inusual como para que nos detengamos un momento. Efectivamente, hay ejemplos en la Alta Edad Media de entierros laicos en monasterios. La originalidad de Cluny radica en que el *Liber tramitis* menciona la existencia de dos cementerios: uno para los herma-

---

[50] *Liber tramitis (supra*, n. 2), 207, pp. 285, ll. 15-16; 42.1, pp. 55, l. 22-56, l.2 (segunda fiesta después del primer domingo de Cuaresma); 86, pp. 134, ll. 16-18 (6 de Julio); 127, pp. 189, ll. 16-24 (2 de noviembre).

[51] *Receuil des chartes de Cluny (supra*, n. 15), 2302. Siguiendo a Hourlier, *Saint Odilon* (*supra*, n. 8) debemos señalar lo pronto que mencionan a «todos los fieles [difuntos]».

[52] AGUSTÍN, *De cura gerenda pro mortuis*, 4.6, trad. G. Combès, Bibilothèque Augustinienne 2 (Problèmes moraux) París, 1948, p. 247 [ed. cast.: en *Obras completas*, Madrid, BAC, 1991].

nos y otro para los laicos (*«populare cimiterium»*). K. J. Conant si-túa este último en el norte, junto a la gran basílica[53]. ¿A quién po-dríamos encontrar exactamente en este cementerio del «pueblo»? Podemos descartar sin más los casos de *professio in extremis*, esto es, aquellos que han muerto dentro de la orden y, por tanto, son en-terrados con los monjes. Este otro cementerio estaba reservado para simples laicos, hombres y mujeres como Oda, quien en un acta de agosto de 958 pedía ser recibida en la sociedad monástica como «uno más de vosotros»[54].

Incluso los excomulgados podían encontrar un lugar allí. En un pasaje de su privilegio de 1024, Juan XIX pedía:

> Dejad un lugar para los hombres justos y no dejéis que los injus-tos que deseen hacer penitencia sean expulsados. Ofreced al inocente la caridad de la fraternidad mutua, pero no os neguéis a aceptar la es-peranza de salvación y la indulgencia de la piedad para quienes han pecado. Si alguien que ha sido objeto de anatema llega a este lugar, ya sea para ser enterrado, para recibir la gracia de la salvación o para cualquier otra cosa buena, no le neguéis el perdón y la anhelada pie-dad. Dadle la bienvenida con benevolencia y garantizad su acomodo. En efecto, es justo que en la casa de la bondad *[in domo pietatis]* se ofrezca el amor de una santa fraternidad y no se le niegue al pecador que busca perdón la medicina de la indulgencia y la salvación[55].

D. Poeck señala con justeza que esta disposición está vinculada a la inmunidad de Cluny[56]. El monasterio es un espacio de reconcilia-ción –una idea que ya sugiere la expresión *«domus pietatis»*, difícil de traducir a causa de los muchos significados de la voz *pietas*: ho-nor debido a Dios, fe verdadera, benevolencia o bondad, incluso tí-tulo pontificio[57]. Este privilegio confirma y prolonga la inmunidad garantizada en 998 por Gregorio V. Desde entonces todos los clunia-censes «dondequiera que se encuentren» *(«ubicumque positi»)* esta-ban libres del control de los obispos: no sólo el propio Cluny, sino también sus posesiones. Cualquier hermano, «dondequiera que se encuentre», sólo es responsable ante su abad. Nacía así la *Ecclesia cluniacensis;* el mismo privilegio que la fundaba era el que la abría

---

53 *Liber tramitis* (*supra* n. 2),. pp 142, 206, ll. 2-3; 200, p. 2820. l. 11; 206, p. 284, l. 28. Véase Conant, *Cluny (supra* n. 14), pl. 4. La reciente obra de C. Sapin ha mostrado, sin embargo, que los planos de Conant deben usarse con precaución.

54 *Receuil des chartes de Cluny (supra* n. 15), 1051, citado por Poeck. «Laic-begräbnisse» *(supra* n. 7).

55 Zimmermann, *Papsturkunden* pp. *896-1046*, 2, 558, pp. 1053-1054.

56 POECK, «Laienbegräbnisse» (supra, n. 7), p. 179.

57 Véase A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols, 1954.

al mundo. Este espacio, protegido de cualquier posible interdicto episcopal, era una fraternidad tan abierta al pecador contrito como al mar fiel. El monasterio, que espiritualmente sólo estaba sometido a la autoridad pontificia, estaba jurídicamente obligado a reconciliar *in articulo mortis* a aquellos excluidos de la comunión de los fieles por anatema y a ofrecerles un lugar en la eternidad. En estos tiempos de lucha por el poder sobre la tierra y los hombres –donde los hombres de Dios, en ausencia de control público, trataban de regular la violencia por medio de interdictos y por la fuerza del anatema– esta disposición no era una mera formalidad y sin duda fomentaba la popularidad del santuario cluniacense. Un gran número de laicos (varias centenas, si hemos de creer los números que nos han llegado)[58] buscaron la compañía de los hermanos tanto para sus propios restos, como para los de algún familiar. D. Poeck ha observado que en los actos de donación están representados todos los niveles señoriales[59]. El *Liber tramitis* sólo menciona a los grandes, honrados más o menos como los propios monjes, y a los *mediocres,* que recibían menos atención[60].

¿Qué buscaban estos benefactores? En primer lugar, la seguridad que proporcionaba una comunidad. El monje cluniacense moría rodeado de toda la ayuda espiritual posible. El *Liber tramitis* estipulaba que «todos, incluso los deanes y los otros hermanos que vivan en el área de una o dos leguas, deben apresurarse por caridad a ayudar con las vigilias y el entierro»[61]. «Por caridad»: Haymo de Auxerre medita, en un pasaje importantísimo de su *Comentario sobre el Cantar de los Cantares,* sobre la «Iglesia tan hermosa como una tropa bien organizada» [*«acies»*][62], bien ordenada en virtud de la caridad, tan sólida «como el pegamento»[63] y «terrible para los espíritus malignos»[64]. Esta lógica movilizaba al convento en el momento en que uno de sus miembros agonizaba. Colectiva y ritualmente se enfrentaban a las fuerzas del mal y aseguraban el paso del fallecido a la asamblea de santos y de ángeles. Este era el objetivo del viaje; esto es lo que las oraciones recitadas en tales circunstancias repetían, como la oración *Deus vitae dator* [Dios, donador de vida], una súplica dirigida a Dios

---

58 Véase *supra* n. 18.

59 Poeck, «Laienbegräbnisse» *(supra* n. 7), pp. 106, 127.

60 *Liber tramitis (supra* n. 2), pp. 206, 285, ll. 9-12.

61 *Ibid.*, pp. 195.5, 276, ll. 12-14, citado por Poeck, «Laienbegräbnisse» *(supra,* n. 7), p. 74.

62 Haymo DE AUXERRE, *Expositio in Cantica Canticorum, PL* 117, col. 336 D-337 A-B (= *Cant.* 6:3).

63 *Ibid.*, col. 355 D.

64 *Supra* n. 62.

pidiéndole que evite al difunto las «crueldades del Infierno» y lo sitúe «entre las tropas [*agmina*] de sus santos»[65].

Se invocaban todas las solidaridades posibles, se rezaba a la Virgen, a la que los cluniacenses llamaban la «madre de misericordia», y se visitaba su altar con el cuerpo del hermano fallecido[66]. En aquel momento en el que se estrechaban los lazos de la comunidad, invocaban a María (siguiendo la tradición agustiniana) como «la parte más importante de la Iglesia»[67]. Según la lógica de «Todos los Santos» se imploraba a los santos del mismo modo que se los celebraba colectivamente[68]. Se les rogaba que, junto con los ángeles, auxiliasen a los difuntos; como en la antífona *Subuenite*: «Dad vuestra ayuda, santos de Dios. Venid, ángeles del Señor, dad la bienvenida a su alma y presentadla como ofrenda ante el Más Alto»[69]. Así se explica fácilmente por qué los laicos intentaban aproximarse a los monjes, a fin de incorporarse a la tropa de ángeles. En un acta de 983, aparece alguien llamado Vuido que pidió a los hermanos que lo aceptaran en su sociedad de forma que cuando muriera, «pusieran su cuerpo en el seno de la tierra y dieran a su alma un lugar entre los ángeles» *(«animam coetibus angelis adsignent angelicis»)*[70].

¿Cómo ayudar a las almas errantes? El viaje podía ser tortuoso. De hecho, el *Liber tramitis* anticipa una situación dificultosa. El difunto se aparece en sueños a sus familiares, esto es, a aquellos hermanos que le habían conocido, y a sus parientes. En efecto, las costumbres de Cluny hacen poco más que codificar ciertas enseñanzas de los Padres. Sin duda, Odilón y sus hermanos recordaban el pasaje de los *Diálogos* de Gregorio Magno en el que el difunto Justus se aparece en sueños a su hermano de sangre Copiosus[71]. También debían conocer el *De excessu fratris [Sobre la muerte de un hermano]*,

65 *Liber tramitis (supra* n. 2), 195.2, p. 273, l. 27 (= *Sacramentaire grégorien*, ed. J. Deshusses, 1407).

66 *Ibid.*, p. 247, l. 1. A propósito de la expresión «madre de misericordia» véase Iogna-Prat, *Agni immaculati (supra*, n. 12), p. 328.

67 *«Maria portio maxima est Ecclesiae»*; la frase de Agustín es citada por M.-L. Thérel, *A l'origine du décor du portail occidentall de Notre-Dame de Senlis: le triomphe de la Vierge-Eglise. Sources historiques, littéraires et iconographiques*, París, 1984, p. 121, n. 262.

68 Sobre el culto colectivo de los santos que se dio en Roma hacia la mitad del siglo VIII, véase P. Jounel, «Le culte des saints», en *L'Eglise en Prière* (*supra* n. 24), 4, p. 131, y *Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au douzième siècle*, Roma, 1977, pp. 9-12.

69 *Liber tramitis* (*supra* n. 2), 195.2, pp 273, l.29; 203, 282, l. 8; 205, p. 284, l. 6; 206, p. 284, l. 23 (= *Corpus Antiphonalium Officii*, ed. R.-J. Hesbert, 4, 7716).

70 *Recueil des chartes de Cluny (supra* n. 15), 1199, abril 966; citado por Poeck, «Laienbegräbnisse» *(supra* n. 7), p. 109.

71 *Supra*, n. 22.

el sermón de Ambrosio de Milán en el funeral de su hermano Sátiro[72]. Leyendo a esta autoridad podían aprender que los sueños ponían a los vivos en contacto con el mundo de los muertos[73]; también tenían gran importancia en el texto las recomendaciones fraternas, así como la necesaria distinción entre lo privado y lo público que reafirmaba la comunidad cristiana a la hora de llorar a los muertos[74]. En el corazón del convento cluniacense el estrecho círculo de relaciones íntimas se expandía mediante oraciones y misas; el *Liber tramitis* mantiene que este servicio «sin duda, predispondrá al Señor»[75]. En estas circunstancias, la eficacia es antes que nada familiar.

Debemos señalar también la flexibilidad de las distintas referencias a los parientes. La *familia* monástica que asiste a los difuntos tiene dos horizontes: el inmediato es el de los parientes de sangre y amigos; pero en un sentido más amplio también incluye a la familia espiritual del convento, un preludio de la fraternidad de la vida futura. Los libros de costumbres distinguen entre registros públicos y privados; regulan los usos de la colectividad, proporcionando espacios personales para la meditación, la oración y, en especial, la misa privada, esa innovación litúrgica clave de la Alta Edad Media que, precisamente, estaba surgiendo en el periodo que nos ocupa gracias a la influencia monástica[76]. La liturgia –en especial la liturgia funeraria– contribuía a la solemnidad de las celebraciones comunes o a la intimidad de las devociones personales. Cada hermano podía así honrar a sus propios muertos y, además, celebrar a todos los fieles difuntos. La comunidad monástica era una familia electiva en la que las familias de sangre podían encontrar un lugar y suprimir las raíces de sus linajes. La necrología y el cartulario preservaban las diferentes partes de la memoria familiar distintamente: los nombres de ciertos antepa-

---

72 El *De excessu fratris* puede encontrarse en los fols. 146 ss. de París, Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 1244, muy probablemente copiado en Cluny en torno al año 1000. He de agradecer esta información a M.-C. Garand.

73 Una posibilidad que había negado Tertuliano; sobre la importancia de Ambrosio y el *De excessu fratris* en este asunto, véase el detallado estudio de J. AMAT, «Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive», *Études augustiniennes*, París, 1985, p. 213. En relación a la cuestión de la *commendatio*, véase P. BROWN, *The Cult of Saints: its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1981, pp. 65-66. Véase también P. GEARY, «Echanges et relations entre les vivants et les morts dans la société du Haut Moyen Age», *Droit et cultures* 12 (1986), 3-17; F. NEISKE, «Vision und Totengedanken», *Frühmittelalterliche Studien* 20 (1986), pp. 137-185, en especial las pp. 164 ss., donde se contextualizan las «visiones» cluniacenses.

74 La siguiente fórmula expresa con claridad una distinción, «*Itaque licet privatum funus, tamen fletus est publicus*», AMBROSIO, *De excessu fratris*, I, 5, ed. O. Faller, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, 73, p. 212, ll. 15-16.

75 *Liber tramitis (supra*, n. 2), 195.8, p. 277, l. 27.

76 Véase *L'Eglise en prière (supra*, n. 24), 2: 154-155.

sados, el origen de la parte del patrimonio que había pasado a manos del santuario cluniacense. Debemos analizar este fenómeno con especial atención, pues los siglos X y XI fueron un periodo particularmente turbulento para la aristocracia. En la definición del poder y honor de una persona sus antepasados jugaban un papel primordial en detrimento de las alianzas. Como ha subrayado enérgicamente G. Duby, los escritos monásticos, poderosos «conservadores de la memoria», estimularon una nueva disposición vertical de las relaciones familiares, como un «árbol de Jesé»[77].

Consideremos ahora con mayor detalle la naturaleza de esta ayuda monástica tan buscada por los laicos.

El Dios del año 1000 era un juez formidable[78]. En Cluny, en el momento en que se preparaba la sepultura, los hermanos recitaban, entre otros, el salmo 93, *Deus ultionum*[79]. Esta invocación del «Dios de la venganza» distingue de un modo muy medieval entre los pecadores y los buenos. Los malvados «han arrastrado a tu pueblo y han afligido tu herencia. Han asesinado a la viuda y al desconocido: y han asesinado al huérfano». Por otro lado, «bendito sea el hombre a quien instruyes, oh Señor, y le enseñas tu ley. Pues tu magisterio le protege de los días del mal: hasta que se cave una fosa para los malvados». En estos años, cuando las asambleas de la Paz trataban de instituir espacios sin violencia de los que estuvieran excluidos quienes violaban esta paz de la comunidad de los fieles, este salmo debía resultar particularmente adecuado. En la hora de la muerte era mejor reposar en un asilo seguro, en compañía de profesionales de la penitencia. En este espacio de paz, los difuntos laicos tenían la esperanza de purificarse de todos sus pecados, ya que aquí los ruegos por la misericordia divina eran más numerosos y mejores que en cualquier otro lugar[80].

Lo que se buscaba de estos monjes-sacerdotes era, casi siempre, un viático. En un pasaje justamente famoso de sus *Historias*, Raoul Glaber habla de los beneficios que proporcionaba el misterio de la Eucaristía a las almas de los fieles fallecidos[81]. Un anacoreta de un «lejano país» (África) revela que Cluny «no tiene igual en el mundo

77 G. DUBY, «Le lignage xe-xiiie siècle», en P. Nora (ed.), *Les lieux de mémoire, 2. La nation*, París, 1986, en especial pp. 31-37.

78 Véase Sicard, *La liturgie (supra*, n. 7), pp. 402-403.

79 *Liber tramitis (supra*, n. 2), 195.2, p. 273, l. 23.

80 Debemos señalar la particular importancia de, entre otros, los salmos de la «misericordia» en la liturgia cluniacense: Salmo 56 *(Miserere mei deus miserere mei, Liber tramitis (supra*, n. 2), 203, p. 282, l. 2; 205, p. 283, l. 27); 66 (*Deus misereatur nostri, ibid.*, 203, p. 282, l. 3; 205, p. 283, l. 28); 69 *(Deus in adiutorium meum intende, ibid.*, 203, p. 282, l. 3); 129 *(De profundis, ibid.* 127, p. 189, l. 13; 139, p. 200, l. 4).

81 Raoul GLABER, *Historiarum libri quinque*, ed. M. Prou, Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'Histoire, París, 1886, 5, 1, 13, pp. 124-125.

[illegible], especialmente a la hora de liberar las almas que han caído bajo el poder del diablo. El sacrificio vivificante se consuma allí con tanta frecuencia que no pasa ningún día sin que este tráfico incesante permita a las almas alejarse del poder de los demonios del mal».

Y Glaber comenta:

> Hemos sido testigos de cómo en este monasterio el gran número de monjes permite cierta costumbre: se celebra misa sin interrupción desde primeras horas de la mañana hasta la hora de la cena; vimos allí tal dignidad, tanta piedad y veneración que casi creímos que eran ángeles en vez de hombres.

Merece la pena ubicar en su contexto este extracto tan frecuentemente citado. La historia del anacoreta aparece en el capítulo trece del quinto libro de las *Historias*[82]. Al principio de este libro, Glaber habla de los delitos de los espíritus malvados y pone atención primero en los prodigios y después en la fuerza de los santos. Según su costumbre, aborda las cuestiones teológicas a partir de una historia popular hasta llegar al refinamiento especulativo: «¿por qué en el periodo de la nueva alianza ya no tenemos signos?» Porque tenemos a Cristo, nuestro pan viviente. De este modo, dedica al misterio de la Eucaristía los siguientes pasajes: las virtudes del crisma; la importancia de asir el cáliz cuidadosamente; y la extrema atención con la que se ha de cumplir el rito de la Eucaristía. El menor descuido acarrea el resentimiento divino, en cambio la atención y la consideración aseguran la abundancia de bienes. Los ejemplos que, práctica y hagiográficamente, ilustran esta pequeña lección teológica son milagros eucarísticos, entre los que se cuenta la gran ayuda que proporcionan a los muertos.

El *Liber tramitis* confirma el testimonio de Glaber. La constitución de Odilón recomienda que el dos de noviembre, «todos los sacerdotes celebren misas privadas por el reposo de todas las almas»[83]. En beneficio de los muertos los miembros de la comunidad establecen un turno continuo de misas, una especie de cadena eucarística –excepto los domingos, que están consagrados «sin mezcla» [exclusivamente] a la celebración del Señor[84]. Cuando moría un monje la costumbre disponía que, durante treinta días y de forma ininterrumpida, seis hermanos «debían ofrecer hostias consagradas diariamente a Dios por este alma. Tan pronto como uno de ellos hubiera dicho

---

82 Sobre la composición de las *Historias*, véase E. ORTIGUES y D. IOGNA-PRAT, «Raoul GLABER et l'historiographie clunisienne», *Studi Medievali* (1985), pp. 566-567.

83 *Liber tramitis (supra*, n. 2), 126, p. 187, l. 15-16.

84 *Ibid.*, 204, p. 283, l. 18-23.

cinco misas debía hacérselo saber al cabildo, de forma que otro pudiera relevarle»[85]. De esta forma se dicen cinco misas seis veces durante treinta días: ¡la friolera de 900 misas!

En Cluny, la liturgia de los muertos iba acompañada de un servicio caritativo designado genéricamente en el *Liber tramitis* por medio de la expresión *iustitia dare*, «dar justicia», una especie de sustento ritual del pobre. Por ejemplo, la constitución de Odilón prevé alimentar a doce pobres el 2 de noviembre[86]. A la muerte de un hermano, se mantenía a un pobre durante treinta días[87]. El mismo treintanario se realizaba con motivo de las tres celebraciones anuales por los parientes de los monjes o de los familiares[88]. Con ocasión del aniversario de la «deposición» del emperador Enrique II, el treinta de junio, se alimentó a doce pobres durante siete días[89].

La ayuda monástica también aseguraba el recuerdo tras la muerte. Ya fuera hermano, pariente o miembro de la familia monástica, se inscribía al difunto en la necrología. De este modo pasaba a figurar en el Libro de Vida mencionado en Lucas 10, 20, «alegraos de que vuestros nombres estén escritos en el cielo»[90]. Cada año, siempre en la misma fecha, se honraba su memoria de forma estrictamente individual.

Este servicio memorial merece dos puntualizaciones. Hasta ahora, hemos tratado de establecer la continuidad entre los cluniacenses del año 1000 y la tradición carolingia. Una vez hecho esto, no debemos olvidar el cambio extremadamente importante que se produjo entre los siglos IX y XI: el nacimiento de la memoria individual. Efectivamente, hemos pasado de la recomendación global de los vivos y los muertos registrados en los *Libri vitae* carolingios a la conmemoración personal de los muertos inscritos en las necrologías, a quienes se recuerda con datos concretos.

También debemos señalar que los difuntos a los que se honraba pertenecían siempre a la «parte buena»; la parte que se celebraba y no a la «parte malvada», la de los condenados. En este sentido, destacan dos aspectos de la documentación cluniacense. Por una parte, el «fiel» mencionado individualmente en la necrología o colectivamente en las costumbres; por otra, el «malvado» maldecido en alguna bula papal –frecuentemente por su nombre (junto con sus tierras)– que pa-

---

85 *Ibid.* 195.6, pp. 276, l. 31-277, l. 2.
86 *Ibid.* 126, p. 187, l. 18-19.
87 *Ibid.*, 195.6, p. 277, l. 4-5.
88 *Ibid.*, 207, p. 285, l. 19-20.
89 *Ibid.*, p. 285, l. 23-24.
90 Véase WOLLASCH, «Kaiser» (*supra*, n. 7), pp. 7-8.

...aba a formar parte del cartulario[91] o incluso en grupo en las fórmulas presentes en los «clamores» de los *Liber tramitis*. Se nombra a los malditos con el objeto de abolir su recuerdo, para privarlos de memoria y entregarlos al diablo[92]. En esta época de incertidumbre en la que se sentía la presencia de un Dios justiciero, en estos años de tensión vinculados al milésimo aniversario del nacimiento y la pasión de Cristo, difícilmente nadie podía sentirse indiferente ante la perspectiva de ser honrado o maldecido en los libros monásticos.

Al margen de la ayuda comunal, litúrgica, caritativa y memorial que Cluny ofrecía, su atracción en los asuntos funerarios se debía en buena medida a uno de los patrones del monasterio: san Pedro[93].

La segunda de las tres conmemoraciones anuales de los parientes de los monjes o de familiares del monasterio tenía lugar el seis de julio, esto es, como señala el propio *Liber tramitis*, la octava de los santos apóstoles Pedro y Pablo.

A menudo las donaciones *ad sepulturam* se hacían directamente a ciertos santos. Los donantes buscaban, especialmente, la protección de san Pedro. Recuérdese que, durante muchos años, se consideró a Pedro como un amigo de los muertos. Una de sus fiestas, la Cátedra de San Pedro, documentada en torno al primer tercio del siglo IV, conmemora el inicio de este episcopado y se celebra el 22 de febrero. Por tanto, este aniversario se celebraba el mismo día que la *Cara cogna-*

---

91 Resulta especialmente significativa la carta que Benedicto VIII envió a los obispos de Borgoña, Aquitania y Provenza, mencionada *supra* (n. 37): *«Sunt autem crudeliores sepe nominati loci habitatorum persecutores: Hildin [us] omnis bonitatis inmicus»* [«A menudo se dice que estas personas crueles son los perseguidores de los habitantes de este lugar: Hildinus es el enemigo de todo lo bueno»]. Sigue una lista de nombres junto con una invitación al cambio y, después, largas fórmulas de maldición: *«Sintque a liminibus sanctae Dei aecclesie procul repulsi et a consortio fidelium alienati et excommunicati. Sint maledicti stantes et ambulantes, vigilantes et dormientes, ingredientes et egredientes. Sint maledicti manducantes et bibentes. Sit maledictus cybus et porus. Sit maledictus fructus ventris eorum fructusque terre eorum»* [«Que sean expulsados lejos de los umbrales de la Santa Iglesia de Dios, que sean enajenados y excomulgados. Malditos sean cuando están quietos y cuando caminan, cuando están despiertos y cuando duermen, cuando van y cuando vienen. Malditos sean cuando beben y cuando comen, maldita incluso la comida y la bebida. Malditos sean el fruto de sus vientres y de sus tierras»]. Zimmermann, *Papsturkunden (supra*, n. 37), pp. 1009-1010.

92 *Liber tramitis (supra*, n. 2), 174, pp. 244-247: *«Pro aduersa preces faciendam»*; sobre las maldiciones monásticas, véase los extraordinarios estudios de P. GEARY, «L'humiliation des saints», y L. K. LITTLE, «La morphologie des malédictions monastiques», *Annales* ESC 34 (1979), pp. 27-42, 43-60, respectivamente [el artículo de Geary se publicó en inglés en su *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca, Nueva York, 1994, pp. 95-115].

93 *Ibid.*, 207, p. 285, l. 15-16; véase Guy de VALOUS, *La monachisme clunisien des origines au XVe siècle*, 2 vols., París, 1970, 1, p. 404.

tio, la fiesta familiar de los muertos en la Roma pagana, a la que pronto se asociaría[94]. Como ha señalado recientemente P. Jounel, la «Cátedra» de San Pedro fue funeraria antes de hacerse episcopal[95]. La liturgia preservó durante mucho tiempo la memoria de estos orígenes. En Cluny, hasta 1030, la lectura que se hacía durante el oficio del 22 de febrero era el sermón 109 del Pseudo Agustín[96]. La primera parte del texto justifica la fiesta: se celebra a Pedro y la fundación de la Iglesia. Sin embargo, el tono de la segunda parte es totalmente distinto. El autor se esfuerza en denunciar las supersticiones paganas aún vinculadas a la Cátedra de San Pedro. Según parece, se ofrecían libaciones a los parientes difuntos –una práctica que todavía denuncia John Beleth [un liturgista del siglo XII][97]. Pseudo Agustín explica que no es necesario refrescar las almas de los fieles, pues estas no holgazanean en torno a sus tumbas sino que se encuentran en compañía de Cristo. No hay razones para pensar que estas comidas funerarias se celebraban en Borgoña hacia el año 1000. Sencillamente hay que señalar que la liturgia hacía que perdurase el recuerdo de un vínculo privilegiado que unía a San Pedro y a los muertos.

En un acta de 1027 en la que se invitaba al rey Roberto II a apoyar a Cluny, Juan XIX estableció la importancia del patronazgo de san Pedro de una manera que se hizo prácticamente canónica: «¿No

---

[94] La Cronografía de 354 en la que aparece el primer calendario de la Iglesia romana del que se tiene noticia da cuenta de esta fiesta; vease *MGH, AA*, 9, p. 71. Entre una abundante bibliografía, véase F. CABROL, «Chaire de saint Pierre (Fête de)», en *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 3, pt. 1, col. 77; P.-A. FÉVRIER, «Natale Petri de Cathedra», *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres* (1977), pp. 514-531, quien expresa ciertas reservas respecto al vínculo entre la *Cathedra sancti Petri* y el culto de los mártires o de los muertos; Ch. PIETRI, *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Roma, 1976, p. 382 y sobre el término *cathedra*, pp. 301-314, 351-357, 1454-1459. Con esta fiesta, Cluny –directamente relacionado con Roma– se vinculaba a la antigua y poderosa tradición de la *prima sedes Ecclesiae*. Véase también P. JOUNEL, «Le sanctoral du sacramentaire de la collection Phillipps», en *Mélanges offerts au Père P.-M. Gy*, París, 1990.

[95] Ponencia presentada en el *XII Rencontre d'histoire religieuse* (véase p. 519).

[96] Véase el primer leccionario del oficio de Cluny, París, Bibliothèque National, ms. lat. 13371, f. 89v.: *«In cathedra sancti Petri. Institutio sollemnitatis hodierne»*; = *Dekkers* n. 368, *PL* 39, cols. 2100-1; el *Liber tramitis* [cit. *(supra*, n. 2), p. 49, l. 6] indica que a partir de 1030 se usó el *Tractatus* 4 de León el Grande (ed. A. Chavasse, Corpus Christianorum Series Latina 138, pp. 16-21). La atribución a Agustín fue rechazada por G. Morin, *Sermons apocryphes du Bréviaire*, en *Études, texts, découvertes*, Maredsous y París, 1913, p. 493, n. 25; la fecha de este sermón es incierta (*¿ca.* 460?); hay que señalar que también aparece incluido en *Sermo Clementis papae in Petri apostolorum principis sessione qua cathedre sublimatur anthiocena* transcrito en f. 137r-139v. (=ff. 137v-138r.) de París, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 18304 (siglo I), que procede del priorato cluniacense de St-Arnoul en Crépy-en-Valois.

[97] Véase F. Cabrol, *Chaire de Saint Pierre* (*supra*, n. 94).

es todo un disparate gruñir *(mutire*: como un perro) a quien, como protector y patrón, tiene las llaves del reino de los cielos?»[98]. El patrón es un defensor celestial. Así, hacia 1010, Vuldricus, en presencia de su esposa y de sus hijos, hizo una donación «a Dios y a san Pedro, por el cuidado de su alma, en orden a obtener entierro» *[«in locum sepulture»]* y con la esperanza de que «san Pedro fuera un buen abogado *[advocatus]* el día del Juicio»[99].

Este punto es importante: ser enterrado en Cluny significa reposar en los fundamentos mismos de la Iglesia. A partir aproximadamente de 980, Cluny comenzó a ser un monasterio con reliquias. Los hermanos habían traído de Roma las reliquias de los papas Marcelo y Gregorio[100]; de hecho, se conmemoraba la llegada de sus reliquias a Cluny[101]. Entre estas se contaba un retrato-relicario de san Pedro que contenía restos del santo apóstol[102]. Las reliquias de los apóstoles Pedro y Pablo habían llegado desde San Pablo Extramuros (un monasterio más antiguo reformado por Odo). En 981 fueron solemnemente depositadas bajo el gran altar durante la consagración de Cluny II por Hugo, arzobispo de Bourges. Un texto posterior, la *Epistola Hugonis* [carta de Hugo], dirigida al abad Pons de Melgueil (1109-1122), recuerda estos hechos a través de la narración del papa Calixto II, escrita en estilo directo[103]. El pontífice, que se dirige a Pons, cuenta desde el principio la larga historia de las venerables reliquias del apóstol: la remoción de los huesos de las catacumbas por orden del papa Cornelio, su traslado a la vía de Ostia y a la Colina Vaticana, a San Pablo Extramuros y, finalmente, a Cluny[104]. Así, se fue produ-

---

98 Zimmermann, *Papsturkunden 896-1046*, 2, p. 1087. Juan XIX atribuye erróneamente esta fórmula a León el Grande (véase sobre este punto H. FUHRMANN, *Einfluss und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen. Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit*, Schriften der Monumenta Germaniae historica 24, Stuttgart, 1972, 2: 352 n. 174).

99 *Receuil des chartes de Cluny (supra*, n. 15), 2676, en torno a 1010; citado por Poeck, «Laienbegräbnisse» *(supra*, n. 7), p. 178.

100 *Liber tramitis (supra*, n. 2), 189, pp. 261-262: *«De reliquiis sanctorum»*.

101 *Ibid.*, 92, p. 141 (Gregorio); 198, p. 161 (Marcelo).

102 *Ibid.*, 189, p. 260.

103 *Epistola Hugonis monachi cluniacensis* (=*BHL* 4011), ed. H. E. J. Cowdrey, «Two Studies in Cluniac History 1049-1126», *Studi Gregoriani* 11 (1978), pp. 111-117 (los pasajes que nos interesan aquí están en las pp. 116-117).

104 *«Nosti, pater, quia papa Cornelius martyr gloriosus Petri et Pauli ossa de catachumbis leuata, Pauli via Hostiensi, Petri in Vaticano sagaciter posuit. Eorum vero cineres studiose congruo recondens uasculo in monasterio sancti Pauli tradidit uenerandos. Hoc autem monasterium sequentibus annis commissum est sancto Oddoni tuo predecessori, ubi per eum aliquandiu Cluniacensis uigor ordinis radiauit. Tandem seditiosis urbe turbata motibus quos illa ciuitas infausto usus creberrime patitur, malis urgentibus monachi discendentes uas illud apostolicorum cinerum sacra secum pignora detulerunt, sicque Cluniacum propere peruenerunt»* [«Has de saber,

ciendo una lenta transferencia de legitimidad desde Roma al Mâconnais, donde se honraría a los apóstoles en lo sucesivo[105]. Ésta es la razón de que ir a Cluny representara una especie de sucedáneo de peregrinación a Roma[106]. Uno iba a Cluny a venerar e implorar a san Pedro, «fundador de la Iglesia» como proclamó Odilón en su *Sermón para la Vigilia de los santos Pedro y Pablo*[107]. Así, Cluny no era sólo un lugar donde ser enterrado; allí uno se encontraba en la más íntima comunión de los fieles, que se recordaba simbólicamente cuando algún hermano agonizaba y todo el convento recitaba el símbolo de Nicea, *Credo in unum Deum* [Creo en un solo Dios], el fundamento de la comunidad cristiana[108].

El cartulario de Cluny recoge numerosas transacciones. Algunas de ellas, las donaciones *ad sepulturam*, trataban de adquirir a cambio una porción de la vida futura. Las actas reunidas en este documento de contabilidad ilustran de modo excelente lo que podría ser una sociología del regalo en la que se conoce como era feudal. Seamos claros: en torno al año 1000, en Cluny una «donación» ya no era –como ocurría en el derecho romano– un regalo sin contrapartidas. En su estudio del cartulario de Cluny, G. Chevrier muestra que «la donación –que antes equivalía a liberalidad– se convierte en una especie de prototipo del acta jurídica»[109]. La diferencia entre venta y donación se difumina; los bienes ya no se venden (o cada vez menos): se ad

---

padre, que cuando el papa Cornelio, el glorioso mártir, desenterró los huesos de Pedro y Pablo de las catacumbas los ubicó sabiamente, los de Pablo en el camino a Ostia, los de Pedro en la Colina Vaticana. Más adelante, depositados en una vasija con todo el celo apropiado, sus restos se llevaron al monasterio de San Pablo para ser venerados. Después de muchos años, este monasterio fue entregado a san Odilón, tu predecesor, quien supo difundir el vigor de la orden cluniacense durante largos años. Sin embargo, cuando aparecieron movimientos sediciosos que, con frecuencia, llevaron a la ciudad a costumbres infaustas, los monjes evitaron la amenaza alejando la vasija que contenía las sagradas reliquias de los restos de los apóstoles, así fue como llegaron a Cluny»]. *Epistola Hugonis (supra*, n. 103).

105 [«Ahí (donde tú te encuentras), padre, con frecuencia se puede visitar reverentemente los restos apostólicos, un inestimable tesoro. Dado que estás obligado a rezar ante ellos a menudo te ruego, aunque temeroso y conmovido por tu compasión, que me recuerdes de cuando en cuando ante estos restos apostólicos, tú que no dejas de estar orgullosos de tu propia (gente)»] *«Ibi cineres Apostolici, thesaurus, pater, inaestimabilis, frequenti reuerentia visitantur. Quos quia saepius orando requiris. Te precor, licet trepidus, sed tua misericordia roboratus, ut ante sacrosanctos cineres illos Apostolicos mei aliquando memorari digneris, qui tuorum miseri non desinis», ibid.*

106 He puesto varios ejemplos en *Agni immaculati (supra*, n. 12), p. 356, n. 178.

107 *PL* 142, col. 1022 B.

108 *Liber tramitis (supra*, n. 2), 195. 1, p. 273, l. 6.

109 G. CHEVRIER, «L'evolution de la notion de donation dans les chartes de Cluny du IX^e à la fin du XII^e siècle», en *A Cluny*, cit., p. 203. Sobre la idea del regalo *pro anima*, véase también P. JOBERT, *La notion de donation. Converges: 630-750*, Publications de l'Université de Dijon 49, París, 1977, especialmente pp. 213 ss., 219 ss.

quieren. Es importante señalar que este cambio se produce justamente en el periodo comprendido entre los siglos X y XI, es decir, en el momento en el que la «donación» para alivio del alma *(pro remedio animae)* se hace cada vez más frecuente. La adquisición de una porción de la vida futura no es una muestra de liberalidad; sin embargo, resulta difícil expresar las cualidades específicas de este acto (ni una venta ni un regalo) mediante el vocabulario práctico del intercambio. ¿Cómo traducir la idea de caridad interesada? Disfrazada mediante el viejo término «gratuidad» y la expresión, deliberadamente vaga, «contrato innominado» (por usar el término de G. Chevrier[110]), se oculta una categoría específicamente jurídica: la «donación» remunerada en la vida de ultratumba o el intercambio de regalos materiales y espirituales.

En este intercambio se sellaban alianzas. En los orígenes cristianos del *tumulatio ad sanctos* [entierro junto a los santos] (siglos III y IV)[111] que Y. Duval ha estudiado, se utilizaban todos los matices de vocabulario de la Antigüedad tardía en un espacio tan limitado como el de las inscripciones funerarias, para describir estas relaciones: uno se asocia *(sociari)* con un santo, se vincula fuertemente a él *(coniugere:* como en un matrimonio), se hace su compañero *(comes)* o su aliado *(foederari)*. En los fueros cluniacenses los términos de esta alianza resultan igualmente interesantes. Con el pacto *(conuentum*; *conuenuentia*) el donante busca la futura paz de su alma; pero aquí en la tierra también logra una buena relación con sus vecinos y la fidelidad y amistad de los monjes; trata de entrar en asociación (*consortium*) con su sociedad y participar en su comunidad[112]. Sin entrar a valorar esta proliferación léxica, no se puede dejar de subrayar cómo en un tiempo de redistribución del poder y, en consecuencia, de definición de alianzas, los regalos materiales y los contra-regalos espirituales fundaban una «co-

---

[110] G. Chevrier, «L'évolution de la notion de donation» (*supra*, n. 109), p. 208.

[111] Y. Duval, «Auprès des saints corps et âmes. L'inhumation *ad sanctos* dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du IIIᵉ au VIIᵉ siècle», en *Études Augustiennes*, París, 1988, pp. 145 ss.

[112] Para una acertada visión de este asunto, véase la tabla de Poeck, «Laienbegräbnisse» *(supra*, n. 7), pp. 131-143, núm. 7 *[Recueil des chartes de Cluny (supra*, n. 15), 2116] y 86 *(ibid.*, 2838): *societas*; núm. 50 *(ibid.*, 926), 66 *(ibid.*, 2738), 71 *(ibid.*, 2760), 96 (2083), 103 *(ibid.*, 2879): pars et societas; núm. 97 *(ibid.*, 2090): *particeps et consors + societas et caritas*; núm. 107 *(ibid.*, 2905): *«ut supradicti seniores nos et successores nostros, ut fideles amicos et vicinos, diligant; et illi ex nostra parte quamdiu vixerimus fidelitatem et amicitiam habeant, et cum mortui fuerimus, animas nostras Deo commendent et corpora nostra sepulturae tradant»* [«de forma que los señores antes mencionados puedan amarnos a nosotros y a nuestros sucesores como amigos y vecinos fieles; y que dispongan de por vida de nuestra fidelidad y nuestra amistad, y que cuando vayamos a morir, encomienden nuestras almas a Dios y sepulten nuestros cuerpos»].

munidad»[113] –una comunidad cristiana que, después de todo, no es más que el lado monástico del señorío. Esta es la «sociedad del regalo» que se tejió en torno al convento de Cluny, con la esperanza de alcanzar la vida eterna.

En lo que toca a los asuntos funerarios, los monjes eran unos intermediarios profesionales y eficaces. Profesionales porque en la distribución de tareas que, al menos en la época carolingia, venía definida por el esquema de los tres órdenes funcionales, su trabajo era rezar; en torno al año 1000, estos monjes-curas se fueron convirtiendo cada vez más exclusivamente en la orden de los *oratores*.

Y, de hecho, eran unos *oratores* realmente eficaces, tal y como los muertos ponían de manifiesto –algo que los cluniacenses no dejaron de poner por escrito, de forma que fuera bien conocido. Antes aludíamos a la ayuda que Odilón proporcionó al difunto papa Benedicto VIII. Jotsoldo, que da cuenta del episodio, cita los términos que utiliza el pontífice para mostrar su gratitud a los cluniacenses. En un sueño, un hermano vio lo siguiente:

> Una persona que vestía un hábito magnífico, dentro de una larga y blanca procesión, entró en el claustro del monasterio y se dirigió a la capilla, donde el Maestro Odilón se encontraba en compañía del sagrado claustro, y se arrodilló humildemente ante este padre. El hermano preguntó quién era esta persona resplandeciente, le contestaron que era Benedicto, el pontífice romano, obispo del primer escaño que daba las gracias por su liberación; agradecía la intervención de Odilón y sus hermanos que le había permitido escapar del caos monstruoso y volar hacia la beatitud celestial[114].

Podemos medir la fuerza persuasiva de estas «fábulas» leyendo el cartulario. Si bien es cierto que todas las actas fueron escritas por los notarios de Cluny, sin embargo los benefactores, incluso los laicos y analfabetos, eran conscientes del documento y aceptaban las fórmulas que en él aparecían. El propio papa necesitaba la ayuda de los sufragios de Cluny. ¿Cómo entonces podrían pasar ellos sin sus rezos? En el mapa del mundo de ultratumba, Odilón y sus hermanos marcaban el lugar de una parada purgatoria –al sur, a la izquierda, en el bárbaro Midi[115]– por la que había que pasar; pero una vez que se había

---

[113] Tal y como O. G. Oexle ha señalado con justeza, «Memoria» (*supra*, n. 7), pp. 87 ss.: «Gebet als Gabe».

[114] *Supra*, n. 38.

[115] Jotsoldo, *Vita sancti Odilonis (supra*, n. 1); en mi opinión esta localización en el Sur debe ser considerada a la par que la *«constitutio crucis»* que se encuentra al final del libro I de las *Historiae* de Raoul Glaber *(supra*, n. 81), I, 5, 24, p. 23: *«sic quoque omnipotentem... levan gentibus Barbarorum tumultuosus sortitur meridies».*

estado allí, también era importante ayudar al desafortunado a abandonar aquel lugar para alcanzar regiones más favorables.

Los monjes cobraban por sus servicios. Mediante rezos, misas y asistencia al pobre estos hombres espirituales producían eternidad. Sin duda se trataba de un producto vendible. Uno tenía que comprar su parte del más allá por medio de una «prebenda» (del latín *praebere*: dar) –una renta destinada a colmar las necesidades de un indigente y, así, realizar una sustitución simbólica de los muertos. El 30 de mayo de 953, Raymonde, madre de Mayeul, futuro abad de Cluny, donó unas tierras situadas en la región de Mâcon, «por el amor de Dios, con la esperanza de eterna retribución para el alma de su padre Mayeul, de su madre Landrade, de todos sus hermanos vivos o muertos, así como de todos los cristianos». En un pasaje del acta especifica el propósito funerario de su donación: «de forma que en el lugar de justicia pueda tener una prebenda fraterna, al igual que cualquiera de los hermanos de este lugar»[116]. Este ofrecimiento le permitía hacer «justicia» con el indigente, cuya manutención en su memoria quedaba asegurada por la «prebenda».

Señalemos de pasada que el regalo, aquí considerado como un fundamento funerario, era casi una obligación funcional en la sociedad del año 1000. En el extracto ya citado de su *Comentario sobre el Cantar de los Cantares* acerca de los «órdenes de la Iglesia», Haymo de Auxerre señala que la Iglesia es hermosa porque cada orden contribuye a su propio modo: los doctores sagrados, rezando; los castos (esto es, los monjes) mediante el servicio divino; los casados (es decir, los laicos) a través de limosnas y sus actividades terrenas[117]. El benefactor laico contribuye a hacer el monasterio más hermoso y, así, participa del esplendor de la Iglesia. El efecto acumulativo de estos gestos penitenciarios fue enorme. Sin la liberalidad laica, sin ese gran juego de suma cero mediante el cual se buscaba la preparación para la muerte, sin los constantes desembolsos en favor de los monjes y los pobres, no hubiera habido fundaciones monásticas, ni se hubiera podido mantener el boato eclesiástico. La iglesia era hermosa a causa del miedo al más allá. Si se considera a escala macroscópica, se trata de un fenómeno considerable: la sociedad cristiana se erigía sobre estos intercambios inspirados por la muerte.

Estas transacciones de naturaleza funeraria generaron una contabilidad absolutamente minuciosa[118]. Los cluniacenses velaban por los

---

116 *«ut... in loco iustitie, et fratrum prebendam habeam sicuti unus ex fratribus eiusdem loci». Receuil des chartes de Cluny (supra*, n. 115), 843.

117 *Supra*, n. 62.

118 Por supuesto, en lo que toca a este punto, estoy en deuda con J. CHIFFOLEAU, que estableció magistralmente la noción de «contabilidad del más allá» en su libro *La comptabiliteé de l'au-delà: les hommes, la mort et la religion dans la region d'Avignon à la fin du Moyen Age, vers 1320-1480*, Roma, 1980.

intereses de su señorío. Así, D. Poeck ha subrayado cómo, durante el abadiado de Mayeul, de setenta y una donaciones *ad sepultarum* dieciocho fueron «tierras» para el santuario cluniacense[119]. En ocasiones los documentos hacen alusión al apetito monástico; por ejemplo, en un acta del 18 de marzo de 1014, un tal Oddo especifica que en la hora de su muerte los monjes no deberían pedir nada más: «ningún donativo más»[120].

Por otra parte, los donantes hacían sus propias demandas, en especial en relación al entierro. Algunos daban tierras para que los enterrasen en ellas, otros pedían que los hermanos fueran a por sus cuerpos para enterrarlos en el monasterio, en ocasiones incluso se llegaba a establecer los límites del desplazamiento. En una carta de febrero de 979, Roberto, «pensando en el futuro y reconociendo la enormidad de sus pecados» donó, a fin de que le enterrasen allí, algunos bienes muebles (siervos) y algo de tierra; como también le preocupaba la salvación de su esposa, Walburga, indicó que los monjes debían acudir a recoger su cuerpo «a Châteauneuf o a un lugar lo suficientemente cercano para llevarla a Cluny»[121]. De hecho, en el *Liber tramitis* se regula la ceremonia adecuada para trasladar los cadáveres: los salmos que los hermanos debían cantar mientras avanzaban, el orden de la marcha (los jóvenes primero, los priores después), el rito para alzar el cuerpo y el regreso al monasterio[122]. Este convoy constituía una especie de transmigración. Una vez que el cuerpo llegaba a Cluny, cruzaba la ante-iglesia, la galilea, ese espacio de transición por excelencia, cuyo mismo nombre evoca simbólicamente el periodo de Pascua y la huida de Cristo[123].

---

119 Poeck, «Laienbegräbnisse» (*supra*, n. 7), p. 127.

120 *«sine aliquo alio dono»*. *Receuil des chartes de Cluny* (*supra*, n. 15), 2688 (18-3-1014); citado por Poeck, «Laienbegräbnisse» (*supra*, n. 7), p. 127.

121 *Recueil des chartes de Cluny* (*supra*, n. 15), 1471; citado en Poeck, «Laienbegräbnisse» (*supra*, n. 7), p. 107.

122 *Liber tramitis* (*supra*, n. 2), p. 282.

123 Véase Mateo 28, 16. El primer testimonio cluniacense explícito sobre este tema es muy posterior; se trata de un pasaje de *Miracula sancti Hugonis* (*BHL* 4013), donde se describe en los siguientes términos la basílica construida por san Hugo: *«Haec (sc. Habitatio gloriae Dei) eius decoris et gloriae eius, quam, si liceat credi coelestibus incolis in huiusmodi usus humana placere domicilia, quoddam deambulatorium dicas angelorum. In hac uelut eductos de carcere monachos refouet libera quaedam planicies, ita se monasticis accommodans institutis, ut angustia chori necesse non sit permisceri ordines, non stationes confundi, vel foras quemlibet euagari. Verum omni die quasi pascha celebrant, quia transire meruerunt in quandam Galileam, et libertatis nouae gaudio laetari, non murmurantes depressura, sed gratulantes ex latidunis copia, qua possunt uacare contemplationi diuinae absque tristitia»* [«Esta (casa de la gloria de Dios) está hecha en Su honor y Su gloria, si se nos permite creer que los domicilios humanos son gratos a los habitantes celestiales, podríamos considerarla un deambulatorio de los ángeles. La amplitud de esta iglesia reanima a los monjes, como si hubieran sido liberados de una prisión; así mismo, se encuentra tan bien dispuesta

Esta contabilidad de la vida de ultratumba estaba minuciosamente regulada a escala terrestre. Como ha mostrado magistralmente G. Duby, toda la sociedad del Mâconnais de los siglos XI y XII hormiguea por entre el cartulario de Cluny: clérigos y monjes, castellanos y *milites* [caballeros], hombres libres y siervos[124]. Quienes fijaban el grado de solemnidad del funeral de alguien estaban afirmando su rango social tanto en el presente como para la posterioridad. Hemos visto cómo las costumbres de Cluny distinguían entre los familiares grandes y los «*mediocres*» [125]. Esta es la razón de que ciertas cartas especifiquen el «honor» que deseaba el donante. Así Wido, en 1020, escribía: «Cuando os anuncien mi muerte, enterradme con honor»[126]. Cuando se escribía el acta, se informaba con precisión al notario clunicaciense, tan partidario de la clasificación social, del «estilo de muerte» que se esperaba.

Esta asistencia a los difuntos, no obstante, tenía ciertos efectos perversos a medio plazo a los que aludiré para concluir; de este modo se verá también hasta qué punto fue excepcional el Cluny del siglo XI.

Como sus predecesores, Pedro el Venerable, abad del monasterio desde 1122 a 1156, fue un gran propagandista de la eficacia cluniacense en cuestiones funerarias. En un pasaje de su *De Miraculis [Sobre los milagros]* narra la aparición de Bernard Legros[127]. Este noble, un contemporáneo de Odilón, pertenecía a uno de los más poderosos linajes del Mâconnais, una estirpe íntimamente vinculada a la abadía de Cluny desde mediados del siglo X[128]. Además, dos hijos de Bernard habían sido monjes allí y uno de ellos, Josseran, había llegado a ser prior del monasterio. La historia que cuenta Pedro el Venerable ilustra de forma ejemplar estos hechos:

---

para los oficios de los monjes que no hace falta juntar los rangos a causa de la estrechez del coro, o mezclar las estaciones o hacer que alguien permanezca fuera. En verdad, cada día es como si se celebrara la Pascua, pues pasan correctamente a través de la Galilea y se regocijan en el placer de una nueva libertad, sin murmurar a causa del apelotonamiento y agradeciendo a Dios el amplio espacio en el que pueden dedicarse a la contemplación divina sin ninguna tristeza»], *Bibliotheca Cluniacensis*, col. 958 B-C; texto señalado por K. J. Conant, *Cluny (supra*, n. 14), p. 60. Sobre el problema de la galilea, véase C. Heitz, *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, París, 1963, pp. 206-209, donde se relaciona este término (y su encarnación arquitectónica) con el drama pascual.

124 Véase *supra*, n. 9.

125 Véase *supra*. n. 60.

126 *Receuil des chartes de Cluny (supra*, n. 15), 2729; citado por Poeck, «Laienbegräbnisse» (supra, n. 7), p. 128.

127 Pedro el Venerable, *De miraculis*, I, 11, ed. D. Bouthilier, Corpus Christianorum Continuatio Medievalis 83, Turnhout, 1988, pp. 40-2 (= *PL* 189, col. 874, C-876 A). Quisiera agradecer a M. Zerner-Chardavoine haber llamado mi atención sobre este texto.

128 Véase Duby, *La société (supra*, n. 9), pp. 336 ss.

Tras haber pecado grandemente, Bernard decidió ir en peregrinación a Roma, donde realizó numerosas y sentidas oraciones y limosnas. Murió en el camino de vuelta hacia casa, en Sutri. Varios años después, Bernard se apareció al jefe de una heredad cluniacense, en el bosque de Uxelles, cerca de un castillo que él mismo había construido años antes para esquilmar la zona. Bernard cabalgaba una mula e iba cubierto por pieles de zorro. Confesó a su interlocutor –atónito por la aparición de un hombre muerto– que estaba expiando sus antiguos pecados, especialmente la construcción de ese castillo. Su arrepentimiento *in extremis* le había salvado de la condena eterna, pero aún necesitaba de los sufragios de Cluny. Aquella capa hecha de pieles, que en cierta ocasión le había dado a un pobre, le proporcionaba en muerte un frío indescriptible. Tras conocer esta aparición, el abad Hugo aceptó la petición del difunto y, henchido de caridad, dio muchas limosnas y celebró muchas misas para ayuda del alma que acarreaba el peso del juicio eterno de Dios.

La historia de Bernard Legros es tan sólo un ejemplo entre millares de casos similares. El cuidado de los muertos y de sus dobles simbólicos, los pobres, se convirtió en una carga insufrible para el monasterio[129]. Cuando el autor de esta historia, Pedro el Venerable, se convirtió en abad, en torno a 1122, el convento tenía entre 300 y 400 monjes. Sin embargo, como J. Wollasch ha subrayado, «más de 10.000 hermanos muertos compartían la mesa de estos 300 o 400 monjes mediante la presencia de 10.000 pobres que recibían 10.000 prebendas en memoria de los hermanos difuntos»[130]. Se trata de cifras enormes, equivalentes al número de habitantes de una ciudad del siglo XII.

En consecuencia podemos entender que Pedro el Venerable se viese obligado, en estas condiciones, a reducir drásticamente el número de inscripciones en la necrología (un máximo de 50 al día). Por esta misma razón, las nuevas órdenes –en especial los cistercienses– rechazaron conmemorar a los muertos individualmente. Otras formas de solidaridad ocuparon su lugar –especialmente las cofradías urbanas.

A modo de conclusión de este estudio podemos preguntarnos ¿ve el historiador (y no sólo los que se sienten atraídos por el exotismo funerario) recompensados sus esfuerzos? ¿Por qué deberían intere-

---

[129] Sobre las dificultades económicas que vivió Cluny a la llegada de Pedro el Venerable, véase la obra clásica de G. DUBY, «Le budget de l'abbaye de Cluny entre 1080 et 1115. Economie domaniale et économie monétaire», en *Hommes et structures du Moyen Age*, París y La Haya, 1973, pp. 71 ss. [ed. cast.: *Hombres y estructuras de la Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 1977]; «Un inventaire des profits de la seigneurie clunisienne à la mort de Pierre le Vénérable», en *ibid.*, pp. 87 ss.

[130] Wollasch, *Les moines (supra*, n. 20), de donde he extraído buena parte de esta conclusión.

…amos estas cuestiones de ultratumba, este periodo y este lugar en particular de la cristiandad? La respuesta es que los cluniacenses del año 1000 y sus muertos constituyen una atalaya privilegiada para observar en los años de su nacimiento lo que se conoce como sociedad feudal.

Odilón y su hermano fueron sin duda los herederos de una antigua tradición. Sus referencias doctrinales remiten tanto a los escritos de los Padres como a las obras de los maestros carolingios. En ellas hallaron marcos clasificatorios particularmente útiles para la clasificación social, como el esquema de los tres órdenes funcionales cuyo origen se pierde en lo más profundo de la historia indoeuropea y que fue cristianizado en el siglo IX.

Sirviéndose de estas autoridades los cluniacenses del año 1000 sabían con certeza, al igual que todas las personas cultas de la época, que la sociedad ideal se dividía en tres partes desiguales que han de cumplir funciones complementarias. Lo único que faltaba para que el sistema pudiera funcionar correctamente eran los muertos. De hecho, las donaciones se organizaban en torno a los muertos. A través de intercambios o concesiones de tierra, mediante rezos, por medio de la construcción de santuarios, la redistribución de los beneficios señoriales y el mantenimiento del pobre, de algún modo, los muertos constituían los motores mismos de esta sociedad que aspiraba a la vida eterna. Sin la dinámica socioeconómica que generaban los muertos, estos ideales no se habrían mantenido en la práctica. En consecuencia, podemos entender por qué para Odilón y sus hermanos era vital la administración de la eternidad. El culto de los muertos constituía la piedra angular de su teocracia, la fuerza vital de su sistema de dominación. Es su estudio el que nos permite entender cómo un santuario, en torno al año 1000, podía desempeñar todas las funciones de un señorío.

Tanto a corto como, sobre todo, a largo plazo los efectos que se derivaron de esta administración monástica de la memoria de los muertos fueron importantes. En el cementerio del santuario o en los libros de los monjes, comienzan los descendientes que reciben directamente de San Pedro, «el guardián de las llaves del cielo», refrendo y legitimidad.

Así, en este periodo de privatización del poder público, los muertos ofrecen una maravillosa imagen invertida de la sociedad de los vivos. Entre otras cosas revelan el poder que, a partir de entonces, conferiría el control de la memoria.

21

LA ALFABETIZACIÓN Y EL SURGIMIENTO DE LA HEREJÍA, *ca.* 1000 - *ca.* 1150*

R. I. Moore

Cuando se pusieron por escrito algunos de los principales elementos de la tradición cultural griega, se tomó conciencia de dos cuestiones: de las diferencias entre el pasado y el presente, y de las incongruencias inherentes a la relación entre la imagen de la vida que hereda el individuo y la tradición cultural en su forma escrita[1].

Las consecuencias del surgimiento de la alfabetización en la Grecia clásica que Goody y Watt comentan parecen repetirse en Europa occidental en el transcurso del movimiento de reforma religiosa del siglo XI, un proceso en el que aparecieron las primeras expresiones de herejía popular desde la Antigüedad. Prácticamente ninguna fuente o testimonio secundario de este periodo deja de recordarnos que «reforma» significaba, primeramente y por encima de todo, un intento de recuperar la antigua pureza y el vigor de la Iglesia primitiva tal como se conocía a través de las vidas y los escritos de los Padres y, así, el espíritu de los Evangelios y de los apóstoles. Si en algún momento ha existido un movimiento inspirado por libros (con independencia de que su origen remita a cambios radicales en las relaciones sociales), fue en éste. Aquellos que se caracterizaban por cierta ambición espiritual –temerosos de que las comunidades monásticas dejaran de vivir en estricta observan-

* Una primera versión de este artículo se presentó en la reunión anual de la Medieval Academy of America en Columbus, Ohio, en marzo de 1992. Quisiera expresar mi gratitud a la Medieval Academy, al organizador de la sesión, Richard Landes, y a cuantos participaron en la reunión.

[1] Jack GOODY e Ian WATT, «The consequences of literacy» en Jack Goody, (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, 1968, pp. 27-68, p. 56 [ed. cast.: *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, Barcelona, Gedisa, 1996].

cia de la regla de San Benito– comenzaron a vivir en los bosques y las montañas, emulando a los héroes de las *vitae patrum*. León IX y sus sucesores en el trono de san Pedro apelaban continuamente a los escritos y discursos de los padres fundadores a fin de dar forma y legitimidad a su revolucionaria pretensión de autoridad sobre la Iglesia occidental, sus ministros y sus miembros, mientras que sus opositores replicaban del mismo modo. La famosa metáfora de Bernardo de Chartres en la que se identifica a los estudiosos con enanos erguidos sobre los hombros de gigantes[2] daba cuenta de una diferencia entre el presente y el pasado –e implicaba que el futuro podía ser de nuevo diferente, pues en virtud de su elevada posición los enanos podían ver un poco más lejos–. El grupo de gente humilde que fue acusado de herejía en Arras ante el sínodo de Navidad del obispo Gerardo de Cambrai en 1024-1025, replicó serenamente: «*Lex et disciplina nostra, quam a magistro accepimus, nec evangelicis decretis nec apostolicis sanctionibus contrarie videbitur, si quis eam diligenter velit intueri*» («Nadie preparado para examinarlas cuidadosamente verá ni en la ley ni en la enseñanza que hemos recibido de nuestros maestros ninguna contradicción respecto a los preceptos de los evangelios o de los apóstoles»)[3]. Hablaban en nombre de su tiempo al comparar sus creencias y su conducta con el texto, para ellos la virtud y la ortodoxia consistían en eliminar las deformaciones y añadidos que la tradición había aportado y que la alfabetización (si bien, en su caso, indirectamente) les permitía reconocer como espurios respecto al auténtico canon histórico al que ellos se adscribían.

El alfabetismo del siglo XI era el alfabetismo restringido característico de todas las sociedades tradicionales y tenía sus corolarios usuales: la mistificación del libro, el engrandecimiento de aquellos que tenían acceso a él, la consiguiente consolidación de la jerarquía social, la identificación de la ortodoxia con el privilegio y del analfabetismo con la ausencia de libertad y la elaboración de un concepto de herejía a fin de establecer una frontera entre ellos[4]. Recientemente, Guy Lobrichon ha descubierto un nuevo texto en un manuscrito de principios de siglo XI procedente de Saint Germain de Auxerre. Se trata de una carta en la que un monje llamado Heriberto describe

---

[2] En Juan de SALISBURY, *Metalogicon*, ed. C. C. J. Web, Oxford, 1929, p. 136; Cfr. Brian STOCK, *The Implications of Literacy. Models of Interpretation in the 11th and 12th Centuries*, Princeton, 1983, pp. 517-521.

[3] *Acta synodi atrebatensis*, *PL* 142, col. 1272.

[4] Goody, (ed.), *Literacy*, cit., pp. 11-20; Cfr. Patrick WORMALD, «The uses of literacy in Anglo-Saxon England and its neighbours», *Transactions of the Royal Historical Society* 5/27 (1977), pp. 95-114.

quamplurimi heretici (numerosos herejes) que habían surgido en el Périgord[5]. Estos herejes no comían carne, no bebían vino, ni tampoco aceptaban dinero, despreciaban la misa y odiaban la cruz. También estaban dotados de diversas facultades siniestras; el propio Heriberto estaba presente cuando *«ferreis compedibus victi fuerunt missi in ton nam uinariam, fundum patentem habens, sursum clausum, deorsum custodibus adhibitis. In crastinum non solum sint inuenti sed nec se mita eorum est inventa usquequo se representaverunt»* («fueron cargados con cadenas y metidos en un gran tonel de vino. Tenía el fondo abierto, la parte de arriba estaba cerrada y se habían dispuesto guardias a su alrededor. Por la mañana no sólo se habían ido, sino que no dejaron ni rastro hasta su próxima aparición»). La carta de Heriberto se conocía desde hacía tiempo, pero había sido atribuida a una fecha muy posterior. No obstante, la revisión de Lobrichon no es meramente cronológica: niega taxativamente que «Heriberto» describa a auténticos herejes. La carta formaba parte del debate en el seno de la orden cluniacense y satirizaba ciertas críticas internas acerca del desarrollo dramático de la liturgia, así como de la organización de los bienes de la abadía y la relación con otras casas cluniacenses que se estaban produciendo bajo el abadiato «imperial» de Odilón[6].

Esta conclusión no elimina la carta de Heriberto de la lista de fuentes acerca del nacimiento de la herejía popular, tan sólo la traslada de la historia de quienes deliberada y públicamente repudiaban la enseñanza y la autoridad católica a la de la percepción y las expectativas de los propios católicos en torno a la herejía y a los herejes. Sin duda las advertencias de las escrituras y de los Padres determinaron y fomentaron esas expectativas, pero también surgieron como respuesta a las inquietudes y experiencias contemporáneas que, en ocasiones –aunque de ningún modo siempre–, implicaban el encuentro con auténticos disidentes. La relación entre estas dos historias de la herejía y la comprensión de la herejía –bastante distintas entre sí tanto lógicamente como de hecho– es casual, fluctuante y a menudo inexistente. Si la carta de Heriberto tiene algún valor no es porque nos diga cómo eran los herejes reales, sino porque muestra cómo se esperaba que fueran, justo en el momento en el que el conflicto comenzaba a enconarse entre las gentes del norte de Europa.

---

[5] Guy LOBRICHON, «The chiaroscuro of heresy in early eleventh-century Aquitaine. A letter from Auxerre», en Thomas Head y Richard Landes (eds.), *The Peace of God: Social Violence and Religious Response in France around the year 1000*, Ithaca, 1992, pp. 80-103.

[6] Véase también D. IOGNA-PRAT, *Agni inmaculati: recherches sur les sources hagiographiques relatives à saint Maieul de Cluny (954-994)*, París, 1988; Barbara ROSENWEIN, *To be the Neighbor of St Peter*, Ithaca y Londres, 1989.

Según Heriberto, *«nemo namques tan rusticus se cum eis iungit, qui non infra octo dies sit sapiens, litteris verbis et exemplis, tu nec superai a quodam ulterius ullomodo possit»* («no hay nadie, no importa su rudeza, que se una a su secta y en el transcurso de ocho días no se convierta en alguien tan sabio en letras, escritura y actos, que nadie le pueda superar»). De este modo, anticipaba la queja del obispo Rogelio de Châlons-sur-Marne, *ca.* 1043, acerca de ciertas personas descubiertas en su diócesis. *«Si quos vero idiotas et infacundos huius erroris sectatoribus adiungi contingeret, statim eruditissimis etiam catholicis facundiores fieri assverabat»* («Afirmaba que si la gente simple y sin educación se uniera a esta herejía, inmediatamente se harían más elocuentes que los católicos más instruidos»)[7]. Este mismo miedo aparece en la descripción de esas figuras sombrías a las que en ocasiones se atribuye la difusión de la herejía –el italiano Gundolfo al que (según Gerardo de Cambrai) los hombres juzgados en Arras en 1024-1025 se referían como su líder, o la mujer, también italiana, que Radulfus Glaber consideraba responsable de haber seducido a los clérigos quemados en Orleáns[8] en 1022–. Radulfus es también nuestra fuente para la triste historia de Leutard de Vertus que, unos cuantos años antes, repudió a su mujer, atacó su iglesia parroquial y se lanzó a la predicación herética hasta que el obispo lo desenmascaró calificándolo de charlatán, lo que le llevó a la desesperación ante la pérdida de seguidores. Radulfus hace énfasis tanto en la locura de Leutard *(vesania, insaniens)* como en la índole espuria de la familiaridad con la escritura que aseguraba tener[9]. Si bien no plantea abiertamente una relación causal entre ambas, su historia puede recordarnos al hombre que Esther Goody encontró en Bole (al norte de Nigeria) cuya locura se creía que era el resultado de haber leído ciertas partes del Corán sin tomar las debidas precauciones[10].

Hoy en día se piensa que la combinación del temor a que el acceso desautorizado a las Escrituras llevara a la herejía y la inquietud por las propiedades mágicas que se atribuía a los libros y a su uso, está vinculada al alfabetismo restringido y, en particular, a la pretensión de mantener su restricción[11]. Incluso en el caso (como parece probable) de que la difusión efectiva de la alfabetización en la mayoría o en todas sus formas se incrementara durante los siglos XI y XII, el principio de la restricción se desarrolló mucho más claramente y se

---

[7] Anselmo DE LIEJA, *Gesta episcoporum leodicensis*, ed. R. Koepke, *MGH*, *SS* vii, 226.

[8] *PL* 142, col. 1271; *Radulphus Glaber Opera*, ed. John France, Neithard Bulst y Paul Reynolds, cit., Oxford, 1989, p. 138.

[9] *Rodolphus*, pp. 89-91.

[10] Goody (ed.), *Literacy*, cit., p. 13.

[11] *Ibid.*, pp. 11-20, 199-241.

afirmó con mucha más agresividad que en épocas anteriores. En el siglo IX la famosa estipulación en la *Admonitio Generalis* [Admonición General, edicto promulgado por Carlomagno en 789] de que los hijos de los siervos debían tener acceso a la educación (si bien posteriormente la medida se restringió a los futuros monjes), que se reflejó en la insistencia de Teodolfo de Orleáns en que los curas debían tener escuelas *per villas et vicos* (en cada granja y distrito), confirma que no existía una frontera conceptual claramente trazada entre el alfabetismo y el analfabetismo, ni tampoco la percepción de que la alfabetización fuera inapropiada o indeseable para el pobre o el vasallo[12]. En el siglo XII, cuando la Europa occidental estaba dejando de ser una sociedad guerrera para convertirse en una sociedad clerical, el enorme poder que se derivaba de la capacidad de leer y escribir hizo del alfabetismo –es decir, del alfabetismo latino– no sólo una inapreciable ventaja personal sino también un marcador social cada vez más visible. Pronto iba a ser considerado, junto con el celibato, como el atributo que definía a una clase clerical que no sólo proporcionaba servicios espirituales sino también administrativos y gubernamentales, en una época en la que el poder y la posición social asociados a estas funciones crecía con rapidez[13]. Dado que al mismo tiempo el perfeccionamiento y la promulgación del ban feudal estableció una división universal clara y profunda en la sociedad occidental, subsumiendo las múltiples gradaciones de libertad y obligación entre los *pauperes* [gente pobre] del mundo carolingio en una única clase servil, no es difícil de entender que el alfabetismo se asociara no sólo con el clero sino también con la libertad.

El temor a la herejía tendía a exagerar su poder y sofisticación. A través de los interrogatorios se afirmaba rápidamente que los campesinos que cuestionaban la necesidad del matrimonio por la Iglesia o la capacidad de su cura para absolver a otros de los pecados en los que él mismo había incurrido de forma manifiesta, habían sido infectados por los emisarios de una secta oculta pero universal que predicaba una sofisticada doctrina de dualismo teológico. Clemente de Bucy, cerca de Soissons, reveló en 1115, durante el interrogatorio de Guiberto de Nogent, que había enseñado que el *«beati eritis»* [«Bienaventurados...», Juan 13, 17 (no Mateo 5)] del Sermón de la Montaña significaba «benditos sean los here-

---

12 Rosamond McKitterick, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge, 1989, p. 220; P. Riché, *Daily Life in the World of Charlemagne*, Liverpool, 1978, p. 199.

13 Michael J. Clanchy, *From Memory to Written Record*, Londres, 1979, pp. 175-201; Alexander Murray, *Reason and Society in the Middle Ages* Oxford, 1978, pp. 112-130, 213-244.

jes», pero la secta a la que pertenecía *«certe cum per latinem conspersi sint orbem»* («está indudablemente dispersa por todo el mundo latino»). Guiberto sabía cómo justificar esto: *«si relegas haereses ab Augustino digestas, nulli magis quam manichaeorum reperies convenire»* («si observas las herejías resumidas por Agustín verás que ésta sólo se parece a la de los maniqueos»)[14].

En cierto modo, Guiberto se adelantó a su tiempo. En general, el mito del maniqueísmo medieval fue una creación característica del periodo posterior a la segunda mitad del siglo XII[15]. Hasta entonces, por regla general, se atribuía el conflicto a fuentes externas a las comunidades, aunque no se generalizaba cualquier contaminación bajo un estereotipo determinado. Si entendemos, a la manera de Mary Douglas, esta susceptibilidad ante la contaminación como un indicio de cierta inseguridad acerca de los límites sociales[16], debemos concluir que, si bien estas inseguridades ya abundaban anteriormente, el nuevo orden social que protegían aún no estaba claramente concebido como un todo coherente y global, como sí ocurriría a finales del siglo XII[17]. A medida que la sociedad comenzaba a afianzar una jerarquía regular y claramente basada en distinciones absolutas e insalvables entre los siervos y los libres, lo clerical y lo laico, lo masculino y lo femenino, el heredero y el hijo menor, las divisiones entre esas categorías organizadas –es decir, las hendiduras vulnerables a la penetración de agentes contaminantes de un tipo u otro– asumían una forma regular y organizada, como las líneas de mortero en un muro bien construido. En este sentido, la Iglesia bogomila, con sus misioneros jerárquicamente organizados, su elaborada mitología y teología, sus diáconos (de ambos sexos), obispos y papa, tal como se llegó a imaginar en el Occidente del siglo XIII, fue un homólogo conceptual de la sociedad de los tres órdenes. Las partes (a excepción del papa Negro) eran auténticas, pero su suma era mucho menor que el todo imaginario[18].

---

14 Guiberto de NOGENT, *Autobiographie*, iii. 17, ed. E.-R. Labande, París, 1981, pp. 482-430.

15 R. I. MOORE, *The Origins of European Dissent*, Oxford, 1986, pp. 243-246.

16 Mary DOUGLAS, *Purity and Danger*, Londres, 1966 [ed. cast.: *Pureza y peligro*, Madrid, Siglo XXI, 1991], aplicado a Guiberto por R. I. MOORE, «Guibert of Nogent y su mundo», en H. Mayr-Harting y R. I. Moore (eds.), *Essays in Medieval History Presented to R. H. C. Davis*, Londres, 1985, pp. 107-117.

17 Georges DUBY, *The Three Orders*, Chicago, 1980, pp. 271-353 [ed. cast.: *Los tres órdenes o lo imaginario en el feudalismo*, Madrid, Taurus, 1992].

18 Cfr. el famoso comentario de Antoine DONDAINE, «Le *De heresi catharorum in Lombardia*», *Archivum fratrum praedicatorum* 19 (1949), 280-312, esp. pp. 292-293: «l'on parle du catharisme comme d'*une* religion... C'est là une erreur historique grave. Il y a eu *des sectes* dualistes, aussi bien en Orient qu'en Lombardie» («se habla del catarismo como si fuera *una* religión... Se trata de un error histórico grave, pues ha habido *sectas* dualistas, tanto en Oriente como en Lombardía»).

Los trabajos de Clanchy, Murray y Stock, entre otros, han establecido con claridad que durante este periodo el concepto de alfabetización (tanto como el hecho mismo) se convirtió en el instrumento de poder e influencia más importante de los *clerici*, que se lo apropiaron como prerrogativa de su clase. La combinación de analfabetismo y paganismo, rusticidad y herejía sirvió para desacreditar las reivindicaciones populares, como opuestas a la autoridad clerical, en otros contextos cercanos a la imputación de herejía, por ejemplo, la veneración de reliquias y el juicio por ordalía[19]. Así, se caracterizó a los herejes –según los dos grandes ejes de la revolución social del siglo XI– como aquellas personas que carecían tanto de libertad como de instrucción (atributos que definían el legítimo poder secular y espiritual) y desafiaban la base moral sobre la que se erigía el poder. Inversamente, ese mismo proceso ayudó, de forma mucho más relevante, a establecer un sentimiento de solidaridad y comunidad entre los propios clérigos y a vincularlos firmemente a los intereses de los privilegiados, en oposición al mundo aterrador y despreciable de los ignorantes y brutales campesinos.

En este sentido, la herejía popular de los siglos XI y XII fue una construcción social. Por supuesto fue mucho más que esto, como atestigua su capacidad para lograr que la gente siguiera modos de vida y cursos de acción diferentes de los que habían adoptado hasta entonces, aun a costa de exponerse a peligros reales y a múltiples inconvenientes. Como Eberwin de Steinfeld relató a san Bernardo a propósito de los primeros cátaros detectados en Occidente y quemados en Bonn en 1143, *«Quod magis mirabile est, ipsi tormentum ignis non solum cum patientia, sed etiam cum laetitia introierunt et sustinuerunt»* («Lo más sorprendente fue que afrontaron y soportaron el tormento del fuego no sólo con valentía sino con júbilo»[20]). En las décadas precedentes los observadores católicos a menudo se sorprendieron de lo que la muchedumbre podía llegar a hacer inspirada por los predicadores heréticos. Por ejemplo, cuando Tanchelmo de Amberes ridiculizó la figura de la Virgen y su seguidor Manases expulsó al cura de San Pedro de Gante y tomó posesión de la iglesia; o cuando Enrique de Lausana provocó una insurrección contra el clero de Le Mans y llegó a controlar la ciudad durante varias semanas; o cuando Pedro de Bruys presidió la quema de cruces y la destrucción de imágenes sagradas[21].

---

[19] Stock, *Implications*, cit., pp. 244-252; Robert Bartlett. *Trial by Fire and Water*, Oxford, 1986, p. 86.

[20] *PL* 182, col. 667.

[21] R. I. MOORE, «New sects and secret meetings: association and authority in the eleventh and twelfth centuries», *Studies in Church History* 25 (1986), pp. 47-68.

Tanto las burlas de los clérigos como la obstinación de los herejes ilustran la valiosa afirmación de Brian Stock acerca de que el alfabetismo, en este periodo, no sólo marcaba las comunidades, sino que las generaba. La elite clerical que se estaba formando en estos momentos (o, como se solía decir, reformando) y los grupos que se reunían en torno a líderes y predicadores como Leutard, Enrique o los primeros cátaros son buenos ejemplos de las «comunidades textuales» de Stock; de este modo, la lealtad y la asociación fundadas en la familia y el señorío, el lugar de residencia o la vocación, se expresaron en (o se vieron sustituidas por) la lealtad común a un conjunto de textos determinado interpretado por un líder en concreto[22]. No obstante, se diferenciaban en un aspecto fundamental. La Europa que surgió en los siglos XI y XII se conformó según un modelo muy cercano a lo que Ernest Gellner llama la sociedad agroalfabetizada, en la que un gran número de comunidades productivas, relativamente indiferenciadas en su estructura interna y generalmente comunicadas entre sí sólo mediante el intercambio local, están dominadas por una elite claramente diferenciada internamente (los tres órdenes de nuevo) y que debe su unidad a una cultura oficial cosmopolita que comparte y monopoliza y a través de la cual ejerce su hegemonía[23]. Será conveniente denominarlas respectivamente la «pequeña» y la «gran» comunidad. Aunque algunas de las connotaciones de la terminología de Redfield son inaceptables[24], sin embargo resulta más descriptiva que la opción elegida por Gellner, quien distingue entre la homogeneidad social cotidiana y la particularidad cultural de una y el compromiso con la universalidad cultural y la diferenciación social de la otra.

La gente interrogada en Arras en 1024-1025, tal vez tejedores pero más probablemente campesinos (aunque aparentemente lo bastante prósperos para permitirse emplear a sirvientes domésticos[25]), formaban parte de la clase productora, cuyos valores expresaron con toda claridad cuando le dijeron al obispo Gerardo de Cambrai que el tenor de sus enseñanzas era *«mundum relinquere, carnem a concupiscentiis frenare, de laboribus manuum suarum victum pa-*

---

[22] Stock, *Implications*, cit., pp. 88-92.

[23] Ernest GELLNER, *Nations and Nationalism*, Oxford, 1983 [ed. cast.: *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1988], pp. 8-13.

[24] Cfr. Goody (ed.), *Literacy*, cit., pp. 6-9.

[25] Hasta donde yo sé, nadie había señalado antes esta consecuencia de la insistencia de estas personas en preparar la comida con sus propias manos, a pesar del acuerdo de Walter L. WAKEFIELD y Austin P. EVANS, *Heresies of the High Middle Ages*, Nueva York, 1969, p. 84. No puedo defender mi anterior traducción de *parare* como «ganar» (R. I. MOORE, *The Birth of Popular Heresy*, Londres, 1975, p. 17). No obstante, la referencia a la *supplicia* (tortura) a la que estaban sujetos ante el clero implica que no eran libres.

rare, nulli laesionem quaerere, charitatem cunctis quos zelus huius nostri propositi teneat, exhibere» («abandonar el mundo, frenar los apetitos de la carne, preparar nuestra comida mediante el trabajo de nuestras manos, no dañar a nadie, extender la caridad a todos los de nuestra fe»[26]).

Por el contrario, la «comunidad textual» de los clérigos que se enfrentaron a ellos era nada menos que la cultura oficial y Gerardo fue uno de sus más elocuentes portavoces de su tiempo, como demostró en su respuesta, muy elaborada y de gran alcance, en la que apenas prestaba atención a lo que realmente habían dicho los defensores. Su intención más bien era defender los ritos y formas externas de la Iglesia tradicional frente a las tendencias intelectualmente innovadoras y socialmente desestabilizantes que surgían de una elite representada por los teólogos neoplatónicos, los monjes cluniacenses y el movimiento de la Paz[27].

En realidad, el miedo de Gerardo a que Cluny y la Paz de Dios constituyeran una amenaza para la jerarquía social, resultó ser totalmente injustificado. En este sentido cometió el mismo error que los agricultores libres y los pequeños propietarios que acudieron en tropel a visitar las reliquias y a las grandes reuniones por la paz de la década de 990 en Aquitania y Auvernia. Respondieron al llamamiento a defender a los *pauperes* –esto es, los monjes– de los ataques de los universalmente injuriados *milites* (guerreros), sólo para encontrarse finalmente con que el propósito de los cánones que juraban en aquellas ocasiones no era derrocar el régimen señorial constituido a través de la privatización y la ampliación de los poderes del ban para respaldar la construcción de castillos, los trabajos forzados y un vasto espectro de nuevas exacciones pecuniarias, sino asegurar que su control permaneciera en manos de las iglesias y de aquellos laicos a quienes se reconocía su legitimidad[28].

He sugerido en otro lugar[29] que las terribles acusaciones de herejía popular en la década de 1020 que Richard Landes ha contextualizado con tanta habilidad en su comentario de los escritos de Ademaro de Chabannes surgieron de la desilusión tanto por parte de la Iglesia como del pueblo cuando comprendieron esta contradicción. Landes ha mostrado cómo en el espacio de unos pocos años Ademaro, que había sido un entusiasta defensor e incluso autor de la alianza entre la

---

[26] *PL* 142, col. 1272.

[27] Moore, *Origins*, cit., pp. 12-16; Duby, *Three Orders*, cit., pp. 28-43.

[28] R. I Moore, «The peace of God and the social revolution», en Head y Lances (eds.), *Peace of God*, cit., pp. 308-326.

[29] R. I. Moore, «Heresy, repression and social change in the age of Gregorian reform», en Scott L. Waugh y Peter Diehl (eds.), *Christendom and its Discontents: Exclusion, Persecution and Rebelion, 1000-1500*, Cambridge, 1995, pp. 19-46.

Iglesia y el pueblo, se convirtió en un fanático resentido[30]. La desilusión culminó con la humillación que le infligió en un debate público un monje errante llamado Benedicto de Chiusa, en 1029. Adémar había dedicado sus energías y escritos durante treinta años a establecer la apostolicidad de San Marcial de Limoges y a fomentar el apoyo popular a su culto. Para deleite de la tumultuosa muchedumbre allí reunida, Benedicto denunció todo como una mera disculpa para la codicia de los monjes; así, la obra a la que Ademaro había dedicado su vida se derrumbó repentinamente. Al describir, en la nueva versión de su historia, una tragedia que tuvo lugar en 1018 (cuando el santuario de San Marcial, recién ampliado, se derrumbó y unas cincuenta personas fueron pisoteadas hasta la muerte), recogía el famoso párrafo que anunciaba la aparición de una herejía popular en Aquitania: «*Paulo post exorti sunt per Aquitaniam Manichaei, seducentes plebem*» («Poco después aparecieron los maniqueos en Aquitania, seduciendo al pueblo»[31]). De este modo, la hostilidad popular hacia la autoridad clerical y su avaricia, en lugar de surgir como respuesta a esta tragedia, fue la consecuencia fortuita de una contaminación exterior.

En este contexto, no sólo resulta evidente que los «maniqueos» eran una racionalización por parte de Ademaro del distanciamiento entre la Iglesia y el pueblo que sucedió al éxtasis inicial del movimiento de la Paz, sino también que en Aquitania, al igual que en Champagne (donde Leutard había condenado los diezmos) y en el sínodo de Arras, la expresión de sentimientos que los eclesiásticos consideraban heréticos representaba la afirmación de los valores e intereses de la pequeña comunidad frente a la grande. Había una contradicción en el *ethos* de la «reforma» que no se llegó a resolver. En primer lugar, por razones de respetabilidad y coherencia intelectual, tenía que apelar a un ideal universalista que provenía de la espiritualidad neoplatónica de las últimas escuelas carolingias y al que el papado gregoriano dio forma programática para después difundirlo por toda Europa; en segundo lugar, a fin de obtener apoyo en distintos conflictos locales, tenía que recurrir a la indignación popular provocada por ciertos agravios peculiares de cada comunidad si bien ampliamente difundidos –exigencias de diezmos y pagos por servicios, la incompetencia de los curas, etc–. Una de las consecuencias de su victoria, hacia las primeras décadas del siglo XII, fue la resolución de esta contradicción designando como herejes a quienes profesaban lealtades cercanas a la pequeña comunidad. Ilustran este punto la vida

---

[30] Richard LANDES, «The dynamics of heresy and reform in Limoges: a study of popular participation in the peace of God», en Head y Landes (eds.), *Peace of God*, cit., pp. 184-218.

[31] Ademaro of CHABANNES, *Historiarum libri iii*, ed. G. WAITZ, *MGH*, *SS* iv, 138.

y las enseñanzas de Enrique de Lausana[32] que no sólo es el personaje mejor documentado, sino también el predicador más elocuente y disidente de la época.

Enrique comenzó su carrera en 1116, cuando se le permitió predicar en Le Mans durante la Cuaresma y el vigor de su ataque contra los delitos del clero de la catedral desembocó en un alzamiento popular. Cuando el obispo Hildeberto volvió del sínodo de Semana Santa en Roma le costó Dios y ayuda expulsar a Enrique[33]. Se plantea aquí un equivalente espiritual del proceso de desilusión acerca de la salud de la Iglesia que había tenido lugar en Aquitania cien años antes. El hecho de que Enrique pidiera a Hildeberto, antes de que este partiera, permiso para predicar en la ciudad y que le fuera concedido, sugiere que en un primer momento ninguno de los dos consideró al otro como su enemigo. Durante más de veinte años los predicadores itinerantes habían circulado por esta región más bien atrasada denunciando un clero conspicuamente no reformado. Hildeberto había apoyado durante mucho tiempo a uno de los predicadores más ardorosos, Roberto de Arbrissel, fundador de Fontevrault, que había muerto el año anterior. En otras palabras, inicialmente cada uno pensó que el otro estaba de su lado. Ambos eran «reformadores» para los que los clérigos de Le Mans (uno de los cuales era conocido como Guillermo «Qui-non-bibit-aquam» –«que no bebe agua») constituían la fuente del mal de una forma tan evidente como lo habían sido los *milites* en la Aquitania de finales del siglo X. Fue la intensidad de la reacción a los sermones de Enrique lo que les condujo a la ruptura ante la perspectiva de una insurrección popular y el derrumbe de la autoridad clerical.

El dilema que les enfrentó, la elección entre la luz de la conciencia y la voz de la autoridad, también tenía profundas implicaciones sociales. Hildeberto de Lavardin, clasicista, poeta y estadista eclesiástico, representaba a la perfección una nueva y cosmopolita elite unida por una cultura latina común. La historia de su viaje a Roma y su regreso a tiempo para salvar a su rebaño del lobo que había devorado sus almas durante su ausencia no sólo subraya la gran autoridad de Hildeberto, sino también que era un ciudadano del mundo cuyo cosmopolitismo le había inspirado las reformas que estaba introduciendo en Le Mans. Tan buen paladín de la pequeña comunidad era

---

[32] Al parecer, llamarlo «de Lausana» es aún menos correcto que llamarlo «el monje» –en ambos casos, la autoridad es Bernardo–, pero aunque esto fuera falso, las consecuencias son mucho menos engañosas.

[33] *Gesta domini Hildeberti episcopi* en *Actus pontificum Cenomannis in urbe degentium*, ed. G. Busson y A. Ledru, *Archives historiques du Maine*, vol. 11, Le Mans, 1901, pp. 407-415; Moore, *Origins*, cit., pp. 83-90.

Enrique como Hildeberto lo era de la grande. Su bagaje teológico era enormemente coherente, se caracterizaba por el individualismo y el rechazo inflexible de las estructuras de autoridad grandes y abstractas en favor de aquellas otras firmemente enraizadas en la comunidad. Denunció el vicio y la avaricia clericales y rechazo la mayoría de las fuentes de ingresos y el poder eclesiásticos. Negó la autoridad de los Padres para interpretar las Escrituras e insistió en su derecho a hacerlo. Sostuvo que el matrimonio era un asunto que sólo concernía a los implicados y no un sacramento de la Iglesia. Estaba a favor del bautismo de adultos, no de niños, y de la confesión en público ante la comunidad, no en privado ante los curas. En pocas palabras, la fe que predicaba afirmaba plenamente los valores de un mundo en el que pequeños grupos de hombres y mujeres se reunían como iguales en mutua dependencia, sospechaban de los forasteros y eran hostiles a cualquier extraño que pretendiera su obediencia, su lealtad o sus bienes[34].

El impacto de Enrique en el pueblo de Le Mans no fue fugaz. *«Eso enim Henricus sic cibi illexerat»*, concluye el cronista hostil, *«quod vix adhuc memoria illius et dilectio a cordibus eorum deleri valeat vel depelli»* («Se hicieron tan devotos de Enrique que, incluso ahora, a duras penas se podría borrar su recuerdo, destruir su amor hacia él o expulsarle de sus corazones»[35]). Durante los siguientes treinta años vagó por el sudoeste de Francia, territorio que, según Bernardo de Claraval, llegó a convertir en un lugar donde *«Basilicae sine plebibus, plebes sine sacerdotibus, sacerdotes sine debita reverentia sunt... moriuntur homines in peccatis suis... parvuli Christianorum baptismi negatur gratia»* («no hay gente en las iglesias, la gente no tiene curas, los curas no reciben el debido respeto... los hombres mueren en pecado y se les niega a los niños la gracia del bautismo»). *«¡O infelicissimum populum!»*, continúa Bernardo, expresando con notable elocuencia justamente el punto que tan laboriosamente he tratado de establecer, *«Ad vocem unius haeretici siluerunt in eo omnes propheticae et apostolicae voces, quae de convocanda in una Christi fide e eunctis nationibus Ecclesia, uno veritatis spiritu cecinerunt»* («¡Pueblo infeliz! Ante la voz de un sólo hereje hacéis oídos sordos a todos los profetas y apóstoles que con su espíritu de verdad han reunido a la Iglesia de todas las naciones en torno a la fe en Cristo»[36]).

---

[34] Raoul MANSELLI, «Il monaco Enrico e la sua eresia», *Bulletino dell'Istituto storico iltaliano per il medioevo* 65 (1953), pp. 1-63, 41, 63 (traducción inglesa en Moore, *Birth*, cit., pp. 46-60); véase también, Moore, *Origins*, cit., pp. 96-101.

[35] *Gesta domini Hildeberti*, ed. Bussin y Ledru, cit., pp. 414-415.

[36] *Epistolae*, ccxli, *PL* 182, col. 434,

En esa misma carta Bernardo describe a Enrique como *littera tus*[37]. No es en absoluto casual que quien expuso con más claridad esta cosmología alternativa fuera el único líder disidente de este periodo de quien se puede decir con cierta confianza que poseía un significativo nivel de alfabetismo. Tanto por su capacidad para el pensamiento abstracto como por la perspicacia con la que se manejó en el debate con el monje Guillermo, de quien deriva nuestro conocimiento de sus enseñanzas, sería difícil encontrar a alguien que le igualase. Pedro el Venerable lee un libro cuyo autor se decía que era Enrique, supuestamente el mismo al que Guillermo habla en el debate: *«De ecclesiis vero, quas in primo capituli posuisti dicis quod non sunt lignee vel lapidee faciende»* («En tu primer capítulo dices que las iglesias no deberían estar hechas ni de madera ni de piedra»), etc.[38].

Como era de prever, se describe a la mayoría de los fundadores (aunque no a todos) de los otros movimientos disidentes de este periodo como clérigos o sacerdotes desilusionados que, al menos en cierta medida, gozaban de cierto alfabetismo pragmático. Sin embargo, sería un grave error describir la formación de estos movimientos, la formulación de sus ideas y su capacidad de recabar apoyos únicamente como una consecuencia del impacto de la alfabetización (o incluso de la semialfabetización de un cura ordinario o un monje del coro) en una población analfabeta. Sería olvidar la enorme influencia de las costumbres cultas, especialmente mediante la ley y el gobierno, en los hábitos de pensamiento y acción social de aquellos a los que afectaban, incluso cuando ellos mismos no fueran instruidos –o disfrutaran de lo que se denomina, hasta cierto punto erróneamente, alfabetismo pasivo–. La cuestión resulta muy simple si retornamos a la concepción de Stock de la comunidad textual y nos preguntamos qué condiciones debían concurrir para que un texto ejerciera tal autoridad que Stock describe, sin duda correctamente, entre quienes no podían leerlo. Las circunstancias que deben darse para que un nuevo líder religioso gane influencia en una pequeña comunidad –dislocación social, excepcional necesidad de mediación imparcial, pérdida de confianza en los anteriores líderes, etc.– son bastante familiares y han sido aplicadas sistemáticamente a los movimientos religiosos del siglo XI[39]. Pero

---

37 *PL* 182, col 434.

38 *Petri Venerabilis contra Petrobusianos hereticos*, ed. J. V. Fearns, *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis* 10, p. 5; Manselli, «Enrico», cit., p. 61.

39 Peter BROWN, «The rise and function of the holy man in the late antiquity», *JRS* 61 (1971), pp. 80-101; Janet L. NELSON, «Society, theodicy and the origins of heresy», *Studies in Church History* 9 (1972); pp. 65-77; T. ASAD, «Medieval heresy; an anthropological view», *Social History* 11 (1986), pp. 354-362; Moore, *Origins*, cit., pp. 270-277.

no hay nada en la teoría del hombre sagrado que le exija demostrar, además de santidad de carácter, la capacidad de atribuir de modo convincente autoridad textual a sus prescripciones.

No es necesario recordar una vez más que, en palabras de Nelson, «un rasgo distintivo crucial en el contexto cultural del alfabetismo carolingio fue el compromiso de la Iglesia con la práctica de la palabra escrita»[40]. No obstante, como ella misma muestra con gran erudicción y sutileza, no se suele aceptar de tan buena gana la gran variedad de propósitos para los que se usó la escritura en el gobierno carolingio, no sólo en la corte sino dondequiera que pretendiera llegar la autoridad imperial. En consecuencia, el mundo carolingio experimentó ciertos aspectos de esa transición «de la memoria a los registros escritos» que Clanchy ha estudiado tan brillantemente en la Inglaterra anglonormanda y angevina. Los súbditos de Carlos el Calvo no sólo se acostumbraron a ver inscripciones escritas y oír cómo se leía (o al menos se recitaba) la Biblia y los libros de oraciones en sus iglesias, sino también a jurar fidelidad a declaraciones escritas en su vida cotidiana, a ver cómo se preservaba y pronunciaba la ley a partir de textos escritos, a que sus deberes y obligaciones quedaran registrados (y en consecuencia limitados) en informes escritos y a que los derechos sobre la tierra y las prebendas asociadas quedaran fijados en diplomas escritos. Todos estos documentos se producían, leían y, si era necesario, traducían en las ocasiones públicas adecuadas. En definitiva, se daban las condiciones para un alto grado de alfabetismo pasivo. La gente estaba acostumbrada a escuchar, entender y reconocer la autoridad de la palabra escrita –y también, en consecuencia, tenía una clara perspectiva de las condiciones en las que debía ser oída o entendida y en las que había que aceptar su autoridad.

Una vez más el sínodo de Arras ilustra estos puntos casi a la perfección. Cuando el obispo Gerardo completó su larga refutación de errores que no habían cometido, se les exigió subscribir una confesión de fe. *«Haec quae Latina oratione dicebantur, non satis intelligere poterant»* («no la comprendieron plenamente porque estaba en latín»), fue traducida a lengua vernácula, juraron que aceptaban sus dogmas, y *«ad confirmandum suae fidei testamentum, unusquisque eorum in modum crucis hujusmodi* [cruz en el texto] *quemdam characterem conscripsit»* («para confirmar este testimonio de su fe cada uno hizo una marca en forma de cruz, como ésta»[41]). El procedi-

---

[40] Janet L. NELSON, «Literacy in Carolingian government» en McKitterick, *Carolingians*, cit., pp. 258-296 en la p. 265. Véase también MITCHELL y MCKITTERICK en ese mismo volumen, pp. 186-225, 297-318.

[41] *Acta synodi Atrebatensis*, *PL* 142, col. 1312.

miento es exactamente el mismo que se hubiera empleado para dar testimonio en una carta[42].

Hay que subrayar dos puntos del estudio de Nelson que la llevan a asociar el alfabetismo pasivo con el surgimiento de la herejía popular en el momento en el que la autoridad carolingia se encontraba en las últimas etapas de su desintegración. En primer lugar, asegura que cabía esperar un alto grado de alfabetismo pasivo entre «la masa de propietarios libres o liberados»[43] –precisamente aquellas personas cuyos descendientes de finales del siglo X y principios del siglo XI vieron cómo se subvertía su libertad y se expropiaban sus tierras en un proceso de feudalización frente al que surgieron las primeras disidencias–. En segundo lugar, cuando estudia las variaciones regionales en las formas en que se utilizaban los textos escritos y, en consecuencia, el alcance probable del alfabetismo pasivo, muestra que éste no se limitaba a los hablantes de lenguas romances y asegura que las variables cruciales eran si la región en cuestión había formado parte del Imperio romano (o había estado fuertemente influenciada por él) y el tiempo durante el que había estado bajo influencia cristiana[44]. Las primeras expresiones de herejía popular –en Aquitania y la Auvernia, en Renania y los Países Bajos– pasan con creces ambas pruebas.

El rápido crecimiento del nivel, la utilidad y el prestigio de la alfabetización en Occidente durante los siglos XI y XII benefició a aquellos que la utilizaron para definir su posición social y extender su poder mediante la elaboración de un concepto de herejía y la disposición de medios para ponerlo en vigor tanto intelectualmente como en la práctica. Pero como su uso se hizo cada vez más general y los hábitos intelectuales estimulaban su ampliación a los analfabetos, la alfabetización comenzó a proporcionar autoridad a aquellos sobre los que se ejercía su poder. La lectura y traducción de la confesión de Arras pone a las claras la conexión entre el alfabetismo pasivo y la creación de comunidades textuales por personas formalmente iletradas. De algún modo, llega a sugerir que, si bien el alfabetismo activo fue condición del surgimiento de la herejía, entendida como la aparición entre la elite de la idea de una ortodoxia inevitable, lo que se conoce como alfabetismo pasivo fue igualmente una condición para la recepción popular de la enseñanzas heréticas.

Sin embargo, la alfabetización no constituía una novedad en el siglo XI, ni tampoco su vínculo con el poder. Por otra parte, ni los te-

[42] Clanchy, *From Memory*, cit., pp. 159-166, 202-214, 246-247.

[43] En McKitterick, *Carolingians*, cit., p. 269.

[44] *Ibid.*, p. 270.

mores ni la realidad de la herejía popular parecen haber tenido una presencia significativa en el mundo carolingio. De cuando en cuando, los estudiosos y los políticos eclesiásticos intercambiaban acusaciones que surgían de la misma mezcla de fermento intelectual e intriga personal que caracterizaba las disputas académicas en los siglos XI y XII, o en el XIII. Sin embargo nada sugiere que este fenómeno rebasara dichos círculos antes del siglo XI a fin de utilizarlo como un medio para afirmar la distancia social o el poder directo sobre los *pauperes* o, a la inversa, que grupos de *pauperes* frustrados, desilusionados o rebeldes expresaran sus quejas o aspiraciones mediante la divergencia religiosa.

Sin duda resulta difícil pensar que la herejía o la disconformidad fueran consecuencias de la difusión del alfabetismo, activo o pasivo, si se tiene en cuenta que uno era nuevo en el siglo XI y el otro no. El caso de Inglaterra puede servir de ejemplo. No hay ninguna necesidad ni tampoco espacio para retomar aquí la vieja (y lógicamente irresoluble) cuestión de por qué no hubo herejía popular en la Inglaterra de la Alta Edad Media. Probablemente la respuesta tiene que ver sobre todo con la firmeza del control administrativo secular que se ejerció en este país ya desde el principio del periodo. Además, existían eremitas angloparlantes que absorbieron gran parte de las funciones que podían haber suscitado el desacuerdo religioso en las décadas más críticas, a finales del siglo XI y durante la primera mitad del siglo XII; los conquistadores permitieron a estos eremitas ejercer una considerable influencia y aceptaron una mutua acomodación, ya que a ninguna de las partes les hubiera venido bien arriesgarse a mantener un excesivo celo en cuestiones de doctrina[45].

Los eremitas ingleses no refutan la tesis de que el alfabetismo activo fue importante en la constitución de la herejía como un instrumento para la fortificación y el engradecimiento de la gran comunidad, al tiempo que el alfabetismo pasivo hizo posible la articulación del descontento en la pequeña. Simplemente, nos recuerdan que ninguno de los dos fenómenos pudo ser la causa exclusiva. La acusación de herejía fue sólo una más de las muchas imputaciones que los clérigos del siglo XII utilizaron para afianzar su posición: judaísmo, lepra, sodomía, etc[46]. Del mismo modo, la organización del descontento fue tan sólo uno de los caminos que utilizaron los *pauperes* para tratar de proclamar su solidaridad y establecer los medios del apoyo mutuo, así como sus valores y objetivos comunes.

---

45 Henry MAYR-HARTING, «Functions of a twelfth-century recluse», *History* 60 (1975), pp. 337-352.

46 R. I. MOORE, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford, 1987.

Si la alfabetización resultaba indispensable para aclarar y definir la frontera entre las comunidades «grandes» y «pequeñas» tras el cambio de milenio, también era un vehículo que permitía cruzar esa frontera –o romperla–. Esta ambigüedad planteaba al instruido un auténtico dilema. Sin embargo, hay que insistir en el rigor que caracterizaba al nuevo orden social, ningún prelado católico podía dar la espalda a la condición espiritual de los *pauperes* sin convertir su fe y su oficio en un sinsentido. La mayoría de ellos no lo hicieron. Parece razonable aceptar la elemental afirmación de que la Iglesia occidental de este periodo era una Iglesia evangélica que se tomó en serio sus responsabilidades pastorales. A pesar de la imperfección y la irregularidad de los resultados obtenidos, tanto en la reforma carolingia como en la gregoriana ocupaba un lugar central el principio según el cual sus enseñanzas y servicios debían estar a disposición de todo el pueblo. El problema de la mediación entre la gran comunidad y la pequeña no se podía dejar a los historiadores. Era una preocupación central en la política eclesiástica.

De alguna manera, la solución que mejor demostró su eficacia guardaba cierto parecido con la propuesta de los herejes y sus seguidores, al tiempo que entraba en competencia directa con ellos: la parroquia. A primera vista esto puede parecer paradójico. Buena parte de lo que criticaba Enrique de Lausana (y sólo la coherencia de su pensamiento lo hacía atípico) estaba directamente relacionado, aunque ni exclusiva ni necesariamente, con la difusión del sistema parroquial –el diezmo y el pago por la construcción de iglesias, la visión sacramental del matrimonio, la insistencia en el bautismo infantil y la confesión ante un cura, etc–. En este sentido, el crecimiento de la herejía popular a partir del siglo XII fue cada vez más una reacción frente al éxito de la reforma[47]. Pero no siempre había sido así. No parece descabellado pensar que en un periodo anterior se considerase que la parroquia era la expresión de la propia comunidad y no de la autoridad del obispo sobre ella. La temprana difusión del sistema de parroquias en buena parte del norte y el oeste de Europa está estrechamente vinculada con la extensión de cultivos y la formación de nuevas comunidades que la acompañaron[48]. Los reformadores del siglo XI y la gente mediana y humilde que en tantas ocasiones les apoyaron siempre tuvieron como ene-

---

[47] Moore, *Origins*, cit., pp. 73-81, 89-90.

[48] Robert Fossier, *Enfance de l'Europe, Xe-XIIe siècles*, París, 1982, pp. 345-358, 499-500 [ed. cast.: *La infancia de Europa: aspectos económicos y sociales*, Barcelona, Labor, 1984]; Leopold GÉNICOT, *Rural Communities in the Medieval West*, Baltimore, 1990, pp. 90-107.

migo común el sistema de propiedad que convertía a la Iglesia, a sus curas y a sus servicios en una fuente de ingresos señoriales. Los cánones de los Consejos de Paz dan buena cuenta de hasta qué punto se podía recurrir al entusiasmo popular para asegurar la mejora de los servicios que las iglesias locales ofrecían, incluyendo el mantenimiento del edificio y el sustento del cura como condición necesaria de la independencia frente al control laico[49]. Lo repugnante de tener que pagar por los servicios del párroco, entonces como más adelante, no era tanto el pago en sí –después de todo, el cura tenía que vivir– como que el señor se apropiara de ellos, lo cual no sólo incrementaba las cargas sino que, al igual que en el matrimonio eclesiástico, disminuía la calidad del servicio. Hay indicios de que uno de los primeros efectos del éxito de los movimientos de reforma y, probablemente en mayor medida, de la extensión del cultivo en áreas donde quienes podían realizar el trabajo se encontraban hasta cierto punto en una posición dominante, fue que proporcionó a los parroquianos una gran libertad en la administración de los asuntos parroquiales y a la parroquia misma un alto nivel de identificación con su comunidad[50].

El periodo de libertad (o anarquía, como más frecuentemente se describe, siguiendo la definición de esta etapa que hizo Georges Duby como una era de desorden entre dos eras de orden) fue, por supuesto, efímero. Los obispos reformados revalidaron lenta pero (en conjunto) firmemente el control que antes habían ejercido los laicos sin reformar. Una vez más, los curas de parroquia se encontraban atrapados en una encrucijada, les acechaba el peligro de caer en la herejía a resultas de una excesiva identificación con su rebaño. Alberto de Mercke, cerca de Colonia, perdió su beneficio en la década de 1160 al negar la validez de la misa de los curas corruptos, si bien es cierto que de su posición también se seguía un rechazo de los preceptos de su obispo, es decir, de la autoridad y ascendencia de la gran comunidad sobre la pequeña[51]. La crítica de Lambert le Bègue de la laxitud de sus compañeros curas en la diócesis de Lieja en 1160 hizo que lo despidieran y que fuera encarcelado acusado de herejía, no obstante, parece bastante claro que la auténtica razón de sus problemas era una excesiva tendencia a identificarse con sus parroquianos –incluso, por retomar la cuestión de la alfabetización, llegó a hacer una traducción

[49] R. I. MOORE, «Family, community and cult on the eve of the Gregorian reform», *Transactions of the Royal Historical Society* 5/30 (1980), pp. 49-70.

[50] Robert FOSSIER, *Chartes de coutume en Picardie (XIe-XIIe siècles)*, París, 1974, pp. 67-154; P. DUPARC, «Les cimetières, séjours des vivants (XIe-XIIe siècles)», *Bulletin philologique et historique* (París, 1969), pp. 483-504; Susan REYNOLDS, *Kingdoms and Communities in Western Europe 900-1300*, Oxford, 1984, pp. 77-100.

[51] Moore, *Origins*, cit., pp. 187-189.

vernácula de los *Hechos* para su uso en reuniones de rezo privadas–. Es notable que una de las acusaciones contra Lambert, que éste negó con vehemencia, fue que los más devotos de sus fieles se ausentaban de la misa[52].

Otra señal de que hubo más puntos de contacto de los que generalmente se admite entre curas y herejes, así como entre la parroquia y la secta, es la similitud en el trato que se les dio en el siglo siguiente, bajo las estipulaciones del IV Concilio Lateranense. La determinación de Eudes de Rouen o de Roberto Grosseteste de erradicar la ignorancia y la corrupción entre los curas parroquiales no era muy diferente en su espíritu de los métodos de indagación que desarrollaron, por ejemplo, Pedro Mártir o Jacques Fournier para perseguir la herejía. Del mismo modo que en el siglo XI saber leer en el lugar equivocado era *ipso facto* motivo de sospecha, en el siglo XIII se consideraba que para que los eclesiásticos pudieran representar a la gran comunidad ante la pequeña era preciso que fueran personas instruidas. La parroquia también era a su modo una comunidad textual y, en consecuencia, su institucionalización bajo auspicios regulares significaba aceptar que una sociedad con los elevados niveles de alfabetización «pasiva» que hemos identificado como condición para la difusión exitosa de la herejía popular, requería servicios religiosos adecuados a sus aptitudes y expectativas. Eso, después de todo, era lo que la herejía pretendía ofrecer.

---

[52] Paul FREDERICQ, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*, Gante, 1890, II, 9, 36, traducción parcial en Moore, *Birth*, cit., pp. 101-111. Véase también J. B. RUSSELL, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, Berkeley, 1965, pp. 90-96; Moore, *Origins*, cit., pp. 191-194.

22

RELIGIÓN, FOLCLORE Y SOCIEDAD EN EL OCCIDENTE MEDIEVAL

Jean-Claude Schmitt

La tarea de elegir para una recopilación once artículos escritos durante los últimos diez años le obliga a uno a considerar las propias reflexiones desde una cierta distancia crítica a fin de encontrar su hilo conductor. Además, ayuda a apreciar una línea de continuidad en la investigación que subyace implícita a los escritos ya publicados. Dichos escritos son meros puntos de referencia aislados hasta el momento en que el historiador, al revisar su propio trabajo, trata deliberadamente de establecer un vínculo y demostrar su coherencia.

Paradójicamente, un examen cuidadoso de los aspectos específicos de la propia obra también conlleva la comprensión, no exenta de aprensión, de que la escritura de la historia pertenece a la época en la que el historiador vive y al ambiente social e intelectual en el que se ha forjado. Actualmente nos encontramos bien lejos de la ilusión positivista que imperaba hace un siglo, cuando los historiadores creían posible desaparecer tras unos textos capaces de hablar por sí mismos para decir «lo que había ocurrido realmente». Hoy en día debemos especificar el lugar desde el que hablamos, nuestra procedencia.

En mi caso, pertenezco a la generación de historiadores que, a finales de la década de los sesenta, tomó consciencia de la importancia de unos cuantos nuevos factores en el estudio de las sociedades pasadas y presentes.

En primer lugar nos percatamos de la importancia de los límites, de eso que los etnólogos han denominado los «márgenes» (según A. Van Gennep) o la «liminaridad» (según Victor Turner). Las sociedades siempre se ven a sí mismas en términos del Otro, una figura cuyo discurso es necesariamente ficticio, al margen de la realidad objetiva. Contrariamente a lo que se ha creído durante mucho tiempo, los márgenes, similares a los márgenes en una página en blanco, las fronte-

ras de un Estado, el marco de una pintura o las figuras marginales en historia, no desempeñan un papel meramente pasivo como forma de clausura[1]. Más bien, la alteridad que resiste logra imponerse cuando menos se espera y devuelve la pelota al centro del campo; constituye un principio dinámico en el juego social.

Las imágenes de alteridad son múltiples y varían según la época y la sociedad. Comencé centrándome en un aspecto concreto de la «alteridad» presente en la ideología y la sociedad de la Baja Edad Media: el movimiento de los begardos, hombres mendicantes, a pesar de ser capaces de trabajar, que vivían a la manera de los religiosos a pesar de que eran totalmente laicos. ¿Cuál es la función del margen en este caso? Servía para postular, a través de acusaciones de herejía y parasitismo social (que, dicho sea de paso, carecían de fundamento), un orden social y una ética del trabajo[2].

Gradualmente me interesé cada vez más en asuntos adyacentes, si bien un tanto distintos, relacionados con la existencia en la sociedad feudal de una cultura folclórica distinta de la cultura erudita de la Iglesia. Más adelante explicaré a qué me refiero con esto; de momento quisiera reconocer mi deuda con Jacques Le Goff, quien, hace veinte años, fue uno de los primeros en subrayar la importancia de la cultura folclórica en la cristiandad medieval. La obra de Le Goff llevó a una concepción diferente de toda la cultura y la religión medievales, gracias a su trabajo muchos textos dejaron de entenderse como representativos de un punto de vista exclusivamente clerical y se comprendió que algunos de ellos eran producto del encuentro entre lógicas culturales diferentes, resultado de los acuerdos cotidianos así como, en ocasiones, de auténticos conflictos.

En segundo lugar, los historiadores de esa época comenzaron a reconocer la importancia de lo «simbólico» en el funcionamiento de las sociedades. Esto no es completamente nuevo: aún hoy resulta admirable el libro de Marc Bloch sobre los reyes taumatúrgicos publicado en 1924; si bien el hecho mismo de que este libro se mantuviera aislado de las otras obras de este gran autor para ser descubierto años después, dice mucho acerca de la evolución en los intereses de los historiadores[3]. Obviamente esta evolución está vinculada a los gran-

---

[1] Como punto de partida propondría mi artículo «L'historie des marginaux», en J. LE GOFF, R. CHARTIER y J. REVEL, *La Nouvelle Histoire*, París, Rets-CEPL, 1978, pp. 344-368. Sobre la cuestión de la alteridad en el discurso histórico, véase también F. HARTOG, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, París, Gallimard, 1980.

[2] J.-Cl. SCHMITT, *Mort d'une hérésie. L'Eglise et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV^{e} au XV^{e} siècle*, París, Mouton/EHESS, 1978.

[3] *Les rois thaumaturges* ha sido reeditado recientemente por Gallimard (París, 1983), con una introducción de J. Le Goff.

des cambios en la vida intelectual que han tenido lugar durante los últimos veinte o treinta años: el desafío a los planteamientos más rígidos del marxismo (la intangible distinción entre infraestructura material y superestructura ideológica o institucional, el patrón evolutivo y lineal del desarrollo histórico) ha coincidido con la afirmación, como efecto del estructuralismo, de una lógica propia del pensamiento. No obstante, he de decir que no creo que una crítica saludable del marxismo destruya su pertinencia o que un análisis de las estructuras agote su significado histórico.

Al prestar atención a los márgenes y considerar lo simbólico, la historia, sin importar cuál fuera la dirección específica tomada, se encontró con disciplinas vecinas, en particular con la antropología. Qué duda cabe de que el término «antropología histórica», hoy en día un tanto manido, con frecuencia oculta la lánguida continuación de las prácticas históricas tradicionales. Sin embargo, es necesario remontarse en el tiempo veinte años para comprender la novedad que representaba este enfoque por aquel entonces. Por otra parte, esta perspectiva no sólo se ha impuesto sobre los historiadores; los antropólogos han visto igualmente como su terreno se veía invadido por el flujo de la historia que se alzó repentinamente en la era de la colonización. La propia etnología europea, tras abandonar la identificación tradicional del «folclore» con la cultura campesina, descubrió la vivacidad de una nueva cultura popular ya fuera suburbana u obrera.

Estos cambios no han dejado indiferente al historiador. Se ha descubierto todo un nuevo «territorio» que investigar: las culturas populares del pasado. Desde la década de los sesenta, una de las innovaciones más notables de los estudios históricos tiene que ver con lo que, por conveniencia, se ha dado en llamar la «cultura popular». El impacto que este campo ha producido no sólo se percibe en el número de artículos y libros publicados, sino también en la amplitud, la frecuencia y la intensidad del debate que estas obras han suscitado en el ámbito académico en todo el mundo y en el eco que estos mismos estudios han tenido entre el público en general. ¿Por qué los historiadores se ocuparon de este nuevo tema y por qué fue tan popular?

Obviamente la popularidad de la «cultura popular» no es únicamente el resultado de los intereses de los historiadores como grupo o de la orientación de las ciencias sociales en general. Es un tema que interesa a la sociedad en su conjunto, lo cual está directamente relacionado con algunos de los cambios más importantes que han tenido lugar desde la última guerra mundial, como la urbanización acelerada o la industrialización triunfante que tan a menudo destruyen el entorno. Ambos fenómenos han suscitado en las sociedades europeas el temor a perder las raíces rurales y ancestrales y a romper los equilibrios naturales. ¿Acaso el paraíso perdido de la vida rural no tenía el

suficiente atractivo para la generación de las ilusiones perdidas que, a finales de los sesenta, protagonizó un «retorno a la tierra» de escaso éxito?

Al mismo tiempo, la conciencia de la invasión de la «cultura de masas», es decir, de una aparente homogeneización de la cultura a causa de la influencia de los medios de comunicación, ha despertado en algunas personas sentimientos ambiguos de nostalgia del particularismo regional y tradicional, así como la hostilidad y la oposición hacia una nueva cultura cuya «vacuidad» denuncian. Sin embargo, ciertos historiadores y sociólogos han prestado atención a la riqueza que caracteriza el nuevo acervo de sonidos e imágenes (desde la música pop a la publicidad), a los distintos modos sociales de consumo y a la apropiación de los nuevos objetos culturales, como el cine y la televisión[4].

A la par que se producían estos cambios, también hemos asistido a una vasta des-cristianización en lugares donde la religión tradicional había sido durante siglos un marco de referencia fundamental que daba sentido y ritmo temporal a las actividades humanas. También aquí aparecen posiciones enfrentadas tanto entre los cristianos como, sobre todo, entre las Iglesias: por una parte, hay cierta propensión a exaltar una «religión popular» que los clérigos de siglos pasados habían denunciado sin descanso; por otra, desde una perspectiva más progresista, presente en las numerosas reacciones postconciliares, se ha tendido a acelerar la demolición de la conformidad religiosa en busca de una transparencia y una autenticidad que, según se espera, reconcilie a los cristianos con su Dios.

No cabe duda de que todo esto tiene mucho que ver con las tendencias presentes en la historia de la «cultura popular» o de la «religión popular». Aquí ha ocurrido lo mismo que con la historia de la muerte, como Philippe Ariès y otros tras él han mostrado. Cuando nuestros contemporáneos, y entre ellos los historiadores, descubrieron repentinamente la vacuidad que el «ocultamiento de la muerte» había creado en su medio entorno, se propusieron estudiar el pasado para comprender cómo habíamos llegado a esto y por qué hoy la muerte ya no da sentido a la vida.

Lo mismo ocurre con la historia que aquí nos interesa, pero con una diferencia: en este caso los historiadores se muestran mucho más divididos, menos unánimes a la hora de definir sus métodos y evaluar los resultados. La historia de la muerte también ha conocido debates, pero, paradójicamente, los historiadores implicados no los han considerado tan «existenciales»[5]. Si los debates sobre la cultura popular y,

---

[4] R. Hoggart, *The Uses of Literacy*, Harmondsworth, Penguin, 1957.

[5] En particular entre los historiadores Michel Vovelle y Philippe Ariès.

sobre todo, acerca de la «religión popular» han sido más encendidos y se ha considerado que las posturas eran insuperables es porque traducían prejuicios ideológicos específicos y posiciones fundadas en el ambiente intelectual y religioso de hoy en día. ¿Acaso no existe una gran continuidad entre la antigua Iglesia y la universidad moderna? ¿Cómo ignorar que la historia, para quienes hoy la escriben y la profesan, constituye una suerte de espejo en el que esperan ver un reflejo adulador de lo que creen ser, pero en el que, por el contrario, descubren una imagen cruel de lo que realmente son?

No pretendo replantear aquí una discusión detallada de todo lo que esa historiografía reciente tiene que ofrecer sobre esta tema. Los artículos que siguen [en el libro de Schmitt] hablan acerca de ello, en particular el primero [titulado «Tradiciones folclóricas en la cultura medieval»]. Más bien quisiera, a la luz de los estudios más recientes, resumir las principales orientaciones que hay en la investigación sobre este tema y plantear mi propia posición personal.

¿«POPULAR»?

Todas las investigaciones recientes han tratado de escapar a dos obstáculos contrapuestos. El primero de ellos es la unanimidad, es decir, la tendencia a describir la cristiandad como una unidad perfecta y a definir la expresión «pueblo cristiano» como la comunidad de los fieles en la que cada individuo participa de una «religión común». En un artículo más amplio y polémico, el historiador americano John Van Engen ha intentado recientemente rehabilitar esta visión de la *christianitas* [6]. Comienza con un amplio resumen de los estudios realizados sobre la «Edad Media cristiana», señalando que esta noción ya había sido rebatida con firmeza por historiadores católicos como Gabriel Le Bras o Jean Delumeau, entre otros, según los cuales el ámbito rural sólo fue «cristianizado» tras el Concilio de Trento. Prosigue expresando su disgusto por la influencia que la sociología y la antropología han ejercido en algunos historiadores, en particular Jacques Le Goff y yo mismo, que habríamos propiciado la idea de una cultura popular «totalmente distinta» de la cultura de los clérigos cultos. Por el contrario, Van Engen prefiere insistir en una religión común, en su aspecto «normal», ya que dentro del contexto parroquial todos participaban de los principales sacramentos y de una fe común. Según Van Engen, debemos estudiar los documentos que nos hablan acerca de la vida religiosa «ordinaria» y dejar de privilegiar los hechos «extraor-

---

6 John Van ENGEN, «The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem», *American Historical Review* 91 (1986), pp. 519-522.

dinarios», como las creencias de los campesinos cátaros en Montaillou estudiadas por E. Le Roy Ladurie o el mito del santo lebrel Guinefort que yo mismo he investigado[7].

Estoy dispuesto a aceptar muchas de estas propuestas. Así, por ejemplo, al igual que mi crítico, considero que la parroquia era el elemento esencial no sólo de la vida religiosa sino de toda la sociedad. Sin embargo, estoy en profundo desacuerdo con otras afirmaciones que hace.

Un rechazo *a priori* de los métodos y temas de otras ciencias sociales (sociología, antropología, psicoanálisis, etc.) impide al historiador analizar correctamente conceptos tales como rituales, mitos, estructuras espaciales y temporales o la producción de lo imaginario, incluyendo las visiones y los sueños. Los estudios interdisciplinares sobre estos temas son más necesarios ahora que nunca, al igual que los estudios comparativos, los únicos que nos permiten entender la especificidad de cada experiencia histórica singular. En este sentido, la retirada a un «campo» o a una disciplina estrechamente definida siempre constituye una regresión.

Según Van Engen, el carácter latino, eclesiástico y sólidamente erudito de la documentación impide el estudio de la «religión popular», que, por definición, carece de fuentes escritas, prueba de que se trataba de un asunto secundario. La cantidad de documentación nos permitiría de algún modo medir la importancia de los asuntos históricos. El obstáculo es ciertamente real, pero esta posición confunde las normas que los textos eclesiásticos esperaban imponer a la «población cristiana» con la realidad, sobre todo la realidad de la población cristiana. Significa ignorar todo aquello que no haya sido puesto por escrito, todo aquello que no proceda de «arriba» a «abajo» en el cuerpo social. Significa ignorar los distintos objetos culturales (tradiciones orales, rituales, fábulas, leyendas, etc.) y, sobre todo, las «lógicas» culturales extrañas a los fundamentos bíblico-romanos de la cultura clerical, pero que no obstante pueden, como muestra el culto a los santos, absorber aspectos popularizados de la cultura erudita[8].

---

[7] E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, París, 1975 [publicado en inglés como *Montaillou: The Promise Land of Error*, Nueva York, G. Braziller, 1978]. J.-Cl. Schmitt, *Le saint lévrier: Guinefort guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siecle*, París, 1979 [publicado en inglés como *The Holy Greyhound: Guinefort, Healer of Children since the Thirteenth Century*, Nueva York, Cambridge Universsity Press, 1983].

[8] Un buen ejemplo aparece en el detallado estudio de F. Delpech, «De Marthe à Marta ou les mutations d'une entité transculturelle», en Y. R. Gornquerne y A. Esteban (eds.), *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos*, Madrid, Casa de Velázquez. Universidad Complutense, 1986, pp. 54-92.

El hecho es que Van Engen ha subrayado muy convenientemente el segundo obstáculo, al que Peter Brown se ha referido adecuadamente como el «modelo de dos niveles»[9]. Soy consciente de que ciertos planteamientos, tal vez demasiado rígidos o deliberadamente provocativos, han hecho a la gente creer que yo defiendo la idea de dos culturas, una «docta» y otra «folclórica»[10]. Creo que los siguientes artículos [del libro de Schmitt] mostrarán que las cosas son, en mi opinión, más complejas que todo esto. Sin embargo, no se puede utilizar la índole marcadamente literaria de la documentación para argumentar a favor de una tesis «humanista»; de hecho, más bien revela el extraordinario poder de la escritura en una sociedad que era casi completamente analfabeta: se trata de una compleja forma de control que contaba con distintos puntos de contención y resistencia, realidades diferentes de las que los textos sólo hablan en el momento en que son suprimidas. En consecuencia, no es cuestión de negar la unidad esencial de toda cultura y sociedad, sino de subrayar también las variaciones internas y no contentarse con una imagen conciliadora, normalizada y meliflua que apenas enmascara los prejuicios ideológicos de ciertos autores.

A menudo, un análisis del vocabulario en los textos latinos lleva a una lectura en clave de «conflicto» de la cultura medieval. Sé muy bien lo necesario que es desconfiar de expresiones que, como *vulgus* [el pueblo, las masas, la muchedumbre], no significan necesariamente la penetración de una tradición folclórica en los documentos doctos. Incluso *superstitio* generalmente denota un comportamiento «superfluo» y pecador, incluso por parte de los clérigos, y no necesariamente creencias y prácticas «supersticiosas» en el sentido usado por Jean-Baptiste Thiers al final del siglo XVII y otros estudiosos del folclore después de él. Ya en aquel tiempo los historiadores de los *exempla* [historias que proporcionan lecciones morales para usarlas en los sermones] son perfectamente conscientes de que el uso de *dicitur* (se dice) al principio de una historia no indica necesariamente que un predicador haya oído realmente esa historia en la tradición oral. De hecho, puede significar que la lee, del mismo modo que ocurre en otras historias que, más propiamente, empiezan con *legitur* [se lee]. Incluso suponiendo que realmente hubiera oído la historia, probablemente fue otro cura quien se la transmitió. Las mismas

---

9 Peter BROWN, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago Press, 1981. Sobre este libro y, en general, sobre la historia actual de la santidad medieval véase J.- Cl. SCHMITT, «Religion populaires et culture folklorique», *Annales* ESC 31 (1976), pp. 941-953.

10 Véase en particular mi primer artículo crítico que no comentaré aquí en detalle, pues ya ha aparecido en italiano: J.-Cl. SCHMITT, «Religion populaire et culture folklorique», Annales *ESC* 31 (1976), pp. 941-953.

precauciones hay que tomar con la palabra *rusticitas*. Peter Brown ha mostrado cómo en la Antigüedad tardía el término no se refiere necesariamente a las «supersticiones campesinas»; sino que más bien estigmatiza los intentos de la aristocracia romana de apropiarse de las tumbas de los santos: para la aristocracia los cultos funerarios pertenecían a la esfera privada, en cambio, los obispos estaban intentando establecer un culto público para aquellos «muertos especiales» que eran los santos. Los obispos utilizaban este término para condenar la ausencia de *reverentia* [respeto, reverencia] debida a los santos y no en referencia a «residuos paganos» en el culto cristiano de los muertos.

El hecho es que los historiadores deben prestar atención a todas estas palabras, pues no sólo revelan conflictos abiertos, sino también las diferencias y fracturas que impiden una visión unánime (una visión que, según creo, ha de ser superada). La actitud de un historiador como Van Engen resulta muy reveladora. Cuando pone en cuestión los estudios etnohistóricos que tanto Le Goff como yo mismo hemos realizado y, más en general, nuestro recurso a la antropología estructural –y cita el que es, en mi opinión, el principal estudio del historiador de la literatura R. Howard Bloch[11]–, Van Engen no tiene nada que ofrecer a cambio, a excepción de la *summa* del historiador de la teología Dieter Harmening, obra que considero útil en su contexto, pero cuyas «tesis»[12] resultan bastante discutibles. El libro de Harmening estudia la noción de *superstitio* en la literatura eclesiástica de la Edad Media y resulta digna de encomio la considerable erudición del autor. No obstante, tras demostrar que la mayoría de los cánones penitenciales, los cánones conciliares y los sumarios canónicos repiten, en ocasiones casi al pie de la letra, las acusaciones que César de Arlès hizo contra las «supersticiones» en el siglo VI (aquí entendidas como desviaciones de la fe y de los ritos cristianos), Harmening concluye que estos textos no nos ayudan a estudiar las tradiciones populares, pues los autores se limitan a transmitir, en virtud únicamente de su género literario, una forma vacía. Es cierto que la cultura medieval se basaba en buena medida en la idea de compilación; de hecho, dicha cultura fue capaz de manifestar su genio innovador a través de la selección, la omisión y la transformación de la herencia cultural procedente del pasado. Sin embargo, no se trata de una forma de repetición pasiva, por ende es posible que existan diferencias en-

---

[11] R. H. BLOCH, *Etymologies and Genealogies. A literary Anthropology of the French Middle Ages*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.

[12] D. HARMENING, *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlichtheologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlín, E. Schmidt, 1979.

tre las fórmulas y las «supersticiones» que se supone que están condenando. Además, ¿estamos realmente seguros de que reproducen sin modificaciones un texto más antiguo, por ejemplo, de César de Arlès? Incluso los cambios más pequeños pueden ser muy significativos y el propio Harmening no deja de dar cuenta de ellos en abundancia. ¿Cómo es posible que no sorprenda, por ejemplo, la originalidad del *Decretum* de Burchard de Worms en el siglo XI? La novedad de buena parte de su contenido sería impensable sin la presión de una situación específica, tanto en el tiempo (con respecto a la tradición de los penitentes de la Alta Edad Media) como en el espacio (al mostrar la importancia de las tradiciones germánicas en la cultura del Rin de este periodo). En este punto estoy totalmente de acuerdo con la crítica que ha planteado el historiador soviético Aron Gurevich[13].

Mantengo una visión compleja de la cultura medieval. Ciertamente esto sitúa en primer plano una oposición fundamental entre una cultura docta, literaria, escrita, latina y clerical (las realidades sociales indicadas por estos términos coinciden sólo en parte) y otra popular. Con esto me refiero a una oposición tanto en términos de su contenido como en cuanto a su lógica interna. ¿Por qué subrayo esta contraposición? En primer lugar, porque la sociedad medieval pertenece al tipo de sociedad que los antropólogos llaman «compleja», frente a las sociedades «primitivas» que carecen tanto de lenguaje escrito como de Estado. En segundo lugar, porque la posesión y uso del lenguaje escrito en esa sociedad representa una herramienta de control extraordinariamente poderosa que fue utilizada sobre todo por la Iglesia (e incluso exclusivamente, en la medida en que la Iglesia era la única guardiana de la interpretación y difusión de las escrituras, del libro sagrado), si bien más adelante, a partir de los siglo XI y XII, muchos otros comenzaron a usarlo, primero los cancilleres reales y después los funcionarios de otros señores, así como los poetas y los autores de romances que crearon un lenguaje literario vernáculo. La Iglesia romana siguió siendo durante la Baja Edad Media la principal burocracia que, por encima de cualquier otra administración, aseguraba la combinación triunfante de escritura y Estado.

En mi opinión, contraponer esto a la noción de «folclore» ofrece múltiples ventajas. En primer lugar, permite al historiador familiarizarse con las numerosas e indispensables obras de los «folcloristas» y etnólogos. En segundo, hace que los historiadores sean conscientes de la existencia de lógicas culturales distintas de la del cristianismo oficial que han influido profundamente en nuestra cultura. Finalmente, me permite evitar otras expresiones, como «religión popular»,

---

[13] Aron GUREVICH, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Turín, Einaudi, 1986, pp. 360-363.

que están mucho más cargadas de prejuicios historiográficos e ideológicos.

En mi opinión, la situación es aún más compleja. Mi visión de la cultura medieval es multipolar (no dual), interactiva (no subordinada a corrientes unívocas) y pretendo atender tanto a las mediaciones como a los mediadores, pues, en efecto, estos «intermediarios culturales» (una formulación general de la figura concreta del «intelectual orgánico» planteada por Antonio Gramsci) desempeñaron un papel esencial en la dinámica del sistema. En definitiva, trato de acentuar las relaciones antes que las posiciones estereotipadas o los «niveles culturales» establecidos una vez y para siempre.

Estas relaciones no se limitaban a la oposición primaria entre la Iglesia y la plebe. Es necesario tener en mente las posiciones específicas (en ese ámbito que Pierre Bourdieu denomina el «campo religioso») del clero urbano y rural, la *ordinatio* (la jerarquía de clérigos seculares) y los monjes y frailes, así como las posiciones estratégicas de los curas de parroquia y de las distintas clases sociales que componían el laicado[14]. Esto nos permite imaginar relaciones mucho más complejas entre polos distintos y múltiples.

Estas relaciones no son necesariamente directas, sino que pasan a través de intermediarios. Creo que una importante aportación de la obra de Gurevich ha sido su insistencia en el papel de una «cultura media» situada entre la cultura oral del laicado y la cultura docta y latina de la elite intelectual clerical. La cultura media viene definida por aquellos intermediarios culturales que fueron predicadores o compiladores, aquellos que escribieron enciclopedias, bestiarios, sumarios litúrgicos y canónicos y colecciones de milagros y *mirabilia* [maravillas] para otros clérigos. Gurevich analiza estrechamente el caso de uno de ellos en el siglo XII, Honorio de Autun. Tan sólo conocemos su nombre; ni siquiera sabemos donde vivía –ya esto constituye un indicador de su posición social. Sin embargo, su obra, el *Elucidarium* (el mismo nombre *[Clarificación]* constituye todo un programa), se difundió ampliamente, primero en la tradición latina y después en la tradición vernácula de los *Lucidari*[15]. Tras la Edad Media aparecieron otros intermediarios culturales, esta vez también en el mundo laico. ¿Es necesario recordar el otro ejemplo por excelencia, el molinero Menocchio que ha estudiado Carlo Ginzburg[16]?

---

[14] P. BORDIEU, «Genèse et structure du champ religieux», *Revue française de sociologie* 12 (1971), pp. 295-334.

[15] Gurevich, *Contadini e santi*, cit., pp. 243-76.

[16] C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Turín, Einaudi, 1976 [ed. cast:. *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik, 1994/Barcelona, Península, 2001].

Estas relaciones no fueron unidireccionales y no sufrieron el estigma de constituir una «vulgarización» de los modelos culturales o un «descenso» en la escala sociocultural. Este modelo era importante tanto para la sociedad en su conjunto como para cada una de sus partes, por ejemplo, para la aristocracia laica[17]. También es necesario tener en mente el fenómeno inverso: la «folclorización» de la cultura erudita; todo el espectro de la literatura narrativa (*visiones*, *miracula* [milagros], *mirabilia*, *exempla* [historias ejemplares]) dan cuenta de esto ampliamente; más adelante pondré unos cuantos ejemplos específicos.

Todas estas corrientes confluyen, produciendo las mayores tensiones de la cultura medieval, en el ámbito de una «cultura común» en la que se da un intercambio de propósitos y motivaciones y donde el pensamiento, tanto clerical como laico, funciona según normas análogas, las reglas del «pensamiento mítico». Esto puede verse con claridad en las leyendas e historias populares, pero también, en un nivel más complejo de elaboración literaria, en los romances de corte y finalmente en un gran número de textos del propio clero. Se observa en la literatura piadosa acerca de visiones y viajes al otro mundo, así como en la red de símbolos que la liturgia elabora en el espacio sagrado y en el tiempo del calendario. En esta parte «media», aunque esencial, de la cultura eclesiástica aparecieron las primeras grietas causadas por la presión que ejercían las intervenciones «racionalistas» a cargo de los miembros más doctos de la cultura clerical. En efecto, cierta corriente pretendía que el simbolismo tradicional de la liturgia –que articulaba la materialidad de las substancias (óleo santo, la madera de la cruz, el pan y la sangre del sacrificio, etc.), el poder evocador de los nombres y la forma de objetos y gestos– fuera substituido por una *allegoria* [alegoría] que vinculase cada uno de estos elementos aún con más fuerza a los principales aspectos de la Revelación. Se anunciaba el final de la riqueza polivalente de la gran liturgia cluniacense: en el siglo XIII con Guillermo Durand, la teología (y más en general la ciencia universitaria) planteó una oposición entre la lógica de la contradicción y la lógica de la ambivalencia característica de los formas simbólicas de pensamiento y actuación. En mi opinión, el papel histórico de la teología medieval ha sido considerable. De hecho, gracias a ella nació la modernidad occidental por medio de la crítica interna del lenguaje religioso tradicional. Fue justamente en este «discurso sobre Dios» donde Dios comenzó a morir.

---

[17] Georges Duby ha llamado la atención sobre este punto. Véase «La vulgarisation des modèles culturels dans la société féodale», en su *Hommes et structures du Moyen Age*, París y La Haya, Mouton, 1973, pp. 299-308 [ed. cast.: *Hombres y estructuras de la Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 1977].

Además, respecto al asunto que nos interesa, el surgimiento de un nuevo polo dominante dentro de la cultura legítima también tuvo considerable influencia en la formación de aquellas personas (predicadores, inquisidores, etc.) que habían de vérselas con la inmensa mayoría de laicos.

En efecto, fue la propia cultura clerical la primera que rechazó el «pensamiento mítico», un proceso que comenzó en el siglo XII y que se confirma al final de la Edad Media, en particular a partir del Concilio de Trento [1545-1563]. Fueron sobre todo los clérigos quienes combatieron este «pensamiento mítico» y condenaron cada vez con mayor severidad su presencia entre la población cristiana, en la cultura popular que se nutría de raíces locales, ya fuera en una pequeña villa, en una pequeña ciudad o en vecindarios urbanos. De este modo, ya en esta época había comenzado el divorcio; sin embargo, esto no fue óbice para que se produjeran numerosos intercambios –por fortuna para los historiadores, ya que su documentación depende de ellos–. No obstante, este divorcio señala el comienzo de un largo proceso de marginación que llevaría el folclore a la situación a la que se vio abocado en los siglos XVIII y XIX.

¿Religión?

Si me gusta utilizar el término «cultura» es por su amplitud y, una vez más, para hacer referencia específica al enfoque antropológico. También lo prefiero porque, cuando se trata de la Edad Media, desconfío del término «religión». El uso de este último término viene a la mente espontáneamente, pues parece particularmente adecuado para esa «época de la fe» que fue la Edad Media. Sin embargo, supone olvidar el significado que esta palabra ha adquirido a lo largo del último siglo, cuando comenzó a indicar una dimensión particular del pensamiento y de la actividad humana, una categoría específica que se estaba aislando al mismo tiempo que se hacía lo propio con muchas otras, como la economía y la política. El siglo XIX, en particular, relegó nuestra noción de «religión» a la «vida privada», un nuevo ámbito social que estaba surgiendo entre la clase media. La religión, que continuaba siendo ritual y colectiva en muchos de sus aspectos, se convertía en un asunto individual vinculado a indefectibles derechos individuales y se consideraba al margen del poder político de un Estado laico. De aquí deriva el desequilibrio que aparece en esta era en la noción de religión, ya que se privilegia sólo el contenido: la creencia y la fe por encima de los ritos colectivos. Todo esto, si se aplica sin matices a la Edad Media, resulta profundamente anacrónico. Una vez más, encontramos una buena ilustración de este error en el artículo de

John Van Engen, quien no duda en escribir que «en la cristiandad medieval la cultura religiosa reposaba finalmente en la "fe" o en la "creencia", esto es, se aceptaban ciertas proposiciones por convicción interior»[18]. Es muy probable que ésta fuera la ambición de ciertos clérigos o, en todo caso, de ciertos teólogos. Pero la «religión de la Edad Media» consistía, sobre todo, en la participación en rituales e incluso, más en general, en la participación en toda una organización social y en la suma de prácticas simbólicas y relaciones significativas entre los hombres, entre los hombres y la naturaleza y entre los hombres y lo divino. Todo esto transciende en buena medida lo que denominamos generalmente «religión», por lo que, cuando menos, sería necesario hablar de «lo religioso». Una vez más, el vocabulario guía al historiador: veremos más adelante cómo el término latino *fides*, lejos de indicar únicamente lo que nosotros llamamos «la fe», designa toda una organización social *(fides christiana)*; o cómo el *credo* [declaración oficial de creencia ortodoxa], que Van Engen considera el pilar de la *christianitas*, podía ser una fórmula válida para cualquier uso.

Así pues, es imprescindible no realizar cortes arbitrarios: en la Edad Media la religión no era una entidad distinta de la «cultura», ni en general ni en el sentido antropológico del término. De hecho, no veo cómo en el periodo del que me ocupo podría haber espacio para una cultura profana, esto es, una cultura que existiera sin hacer constante referencia a lo sagrado o al mundo de ultratumba.

No creo que sea legítimo analizar las categorías tradicionales de «religión» y «magia» como dos realidades independientes. El hecho de que la Iglesia las distinguiera y las utilizara así no significa que sean instrumentos de análisis adecuados para el historiador, tal como veremos más adelante [Schmitt se refiere a la recopilación de sus artículos]. Su uso en los textos medievales no nos informa sobre las distintas aproximaciones a lo sagrado y, sobre todo, sobre las relaciones entre la cultura eclesiástica y la popular. Keith Thomas ha mostrado que los términos «magia» y «religión» carecen de valor *per se* y deben ubicarse en un contexto histórico conflictivo en el que la propia Iglesia era una «agencia mágica» dotada, sin embargo, del poder de identificar y condenar la magia de los otros: «en general, las ceremonias que se desaprobaban eran "supersticiosas"; las que se aceptaban no lo eran». Por tanto, Keith Thomas acepta la nociones de «magia» y «religión», pero, al igual que Peter Brown, lo hace en orden a mostrar que son instrumentos de un conflicto social y de una política basada en el lenguaje[19].

---

[18] Van Engen, «The Christian Middle Ages», cit., p. 545.

[19] K. THOMAS, *Religion and the Decline of Magic*, Hardmondsworth, Penguin, 1978, pp. 53, 55.

Quizás haya que ser aún más osado y rechazar categóricamente, como hace Richard C. Trexler, un tipo de terminología que crea constante confusión entre el lenguaje del analista y el de los documentos históricos. «Religión», «creencia», «espiritualidad» y, aún más, «religión popular» impiden delimitar adecuadamente un objeto de estudio (en el caso de Trexler, la vida pública de Florencia en la Baja Edad Media y el Renacimiento) en el que el concepto clave es el de «ritual». Para Trexler, esta noción comprende todas las ceremonias públicas, incluyendo las relaciones interpersonales y el comportamiento individual, y transciende o vacía de sentido la noción de religión:

> Después de todo, el ritual se encuentra en la base de la religión. Nuestros ancestros tenían razón cuando definían la religión como un comportamiento común y nos engañamos a nosotros mismos al pensar en ella en términos de una comunidad de creencia. Una religión es un sistema de comportamiento reverencial compartido por una comunidad juramentada, y la autoridad del grupo tiene sus raíces en la reproducción normativa de ese protocolo.

A partir de esta noción, Trexler muestra cómo la comunidad florentina surgía de un ritual que vinculaba a la gente entre sí y con lo divino, lo cual va más allá del significado común de «religión». Al mismo tiempo el ritual es una escenificación y un catalizador de la diversidad, no porque éstas sean sus características *a priori*, sino a resultas de un permanente reajuste de clases en la vida pública de la ciudad: entre los patricios no nobles *(optimates)*, los artesanos, los *ciompi* [jornaleros en la industria de la ropa de lana, que protagonizaron una rebelión en 1378], los jóvenes *(fanciulli)*, las mujeres y otros. Las modificaciones de las relaciones entre estos grupos y clases determinan la estructura de la historia florentina, desde la república al establecimiento de la familia Medici pasando por Savonarola. A pesar de las posiciones extremas que adopta el autor, este estudio muestra a las claras el tipo de crítica sistemática a la que los historiadores deben someter su vocabulario, muestra lo arriesgado que es delimitar el objeto de estudio *a priori* y, finalmente, pone de manifiesto hasta qué punto puede resultar satisfactoria la apertura de la historia tradicional a una antropología de las sociedades históricas[20].

Por supuesto, no propongo una separación entre «religión» y «folclor» como hizo el gran medievalista italiano Raoul Manselli. Un historiador de la «religión popular» definió el «folclore» como una com-

---

[20] R. C. TREXLER, *Public Life in Renaissance Florence*, Nueva York, Academic Press, 1980, p. xviii.

binación de creencias que, al entrar en contacto con la religión popular, lo mismo pueden influir en la religión («folclorización») como recibir su influencia («cristianización del folclore»), pero que son ajenas a la religión debido a su origen no cristiano. Para Manselli se trataba de una cuestión de «pervivencias paganas». Incluso afirmaba que el estudio del folclore no era competencia del historiador de la «religión popular», sino que éste debía limitarse a la «esfera religiosa». Por tanto, se trataría de «una fórmula mágica, un acto, una historia» que «no tendría influencia en la vida religiosa» y que, tras haber sido «asimilado dentro del mundo de la religión popular», se convertiría «en una tradición popular carente de componentes espirituales»[21]. Aquí vemos claramente todos los prejuicios de un enfoque que se mutila a sí mismo al interrumpir el tejido vivo de las realidades sociales y las prácticas simbólicas a fin de establecer subdivisiones y, sobre todo, jerarquías completamente subjetivas, así como exclusiones injustificables.

Creo oportuno aceptar tres lecciones:

1. En primer lugar, no hay algo así como un corte inocente y carente de riesgos en el tejido social que observa el historiador. Es necesario realizar un análisis global de una sociedad que los esfuerzos combinados de generaciones de historiadores (desde el siglo XVIII en adelante) han fragmentado al dividir la especialidad en tareas y «campos», tanto en lo que toca a la duración (periodización) como al espacio y al objeto de estudio (distinción entre la historia económica, social y religiosa basada en una concepción errónea de diferentes «niveles» de la realidad social). Tras los pasos de Marcel Mauss [antropólogo francés, 1872-1950], Louis Dumont se preguntaba recientemente, en defensa de lo que ha denominado «holismo metodológico», por qué los historiadores, cuando elaboran una historia de nuestra sociedad, rechazan lo que resulta ineludible en el enfoque del antropólogo cuando realiza una «etnología del otro»[22].
2. Sin llegar a aislar rigurosamente distintos niveles culturales, es necesario considerar la dinámica de los intercambios culturales entre diferentes polos identificables en virtud de sus formas de pensar, sus objetivos culturales y la posición en la esfera social de sus miembros, cuyo número y situación relativa no puede ser determinado de antemano.
3. En tercer lugar, este enfoque modifica evidentemente la cuestión de la cronología, algo crucial para los historiadores. Desde el

---

[21] R. MANSELLI, *La religione popolare del Medioevo* (*secc. VI-XII*, Turín, Giappichelli, 1974.

[22] L. DUMONT, *Essaies sur l'individualism. Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*, París, Seuil, 1983.

momento en que los historiadores aceptan hablar en términos de estructuras y relaciones, la sincronía [análisis de similitudes al margen del tiempo] precederá a la diacronía [análisis del cambio a través del tiempo], como ocurre en antropología y lingüística. Sólo después de haber conceptualizado el sistema de relaciones que caracteriza a un objeto de estudio, se puede entender su evolución y duración o, más bien, sus duraciones entreveradas, tal como Fernand Braudel demostró hace ya algún tiempo.

La tesis que estoy defendiendo aquí no implica en modo alguno que los historiadores deban abandonar los requisitos de su disciplina y no se me ocurre cómo la historia podría haber sido la víctima en el debate con el estructuralismo. La historia como disciplina ha salido fortalecida y reitero mi convicción de que, en última instancia, las explicaciones del fenómeno social sólo pueden ser históricas.

Me asombra aún más cuando John Van Engen afirma que el recurso de ciertos medievalistas al esquema trifuncional indoeuropeo da cuenta de su concepción ahistórica de la cultura folclórica, pues la cultura erudita es la única capaz de proporcionar una base firme desde la que dar cuenta del movimiento de la historia[23]. Obviamente, en la obra de Jacques Le Goff sobre Melusina y, más en general, en su planteamiento trifuncional de la sociedad medieval, nos enfrentamos con algo totalmente diferente[24]. Estas obras muestran la formación de una economía y un sistema social específicos que intentaban expresarse en un momento determinado y dentro de un marco ideológico particular. Además, revela la versión medieval característica de este modelo (cómo, por ejemplo, el rey medieval encarnaba simultáneamente las tres funciones indoeuropeas y cómo, en su papel de juez soberano, competía con la Iglesia por el control de la primera función).

La crítica me sorprende aún más porque nunca hemos dejado de mostrar una gran cautela ante la pretensión de encontrar grandes continuidades históricas, las más de las veces con escaso apoyo documental, que no pasan de ser meros postulados. Un ejemplo de lo que no debería hacerse se encuentra en un reciente libro de la historiadora del arte americana Pamela Berger[25]. Su atención se dirige a un aspecto particular de ciertas imágenes iconográficas de la Huida

---

23 Van Engen, «The Christian Middle Ages», cit., p. 531.

24 J. Le Goff, «Mélusine maternelle et défricheuse» en su *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, París, Gallimard, 1977, pp. 307-331 y «Les trois fonctions indoeuropéenes, l'histoire et l'Europe féodale», *Annales ESC* 34 (1979), pp. 1187-1215.

25 P. Berger, *The Goddess Obscured: Transformation of the Grain Protectress from Goddess to Saint*, Boston, Beacon Press, 1985.

a Egipto que comienzan en el siglo XIII y se hacen cada vez más frecuentes hasta llegar al siglo XVI: además de la Sagrada Familia y los soldados de Herodes enviados tras ellos, aparece un campo de trigo y campesinos cosechando. Esta escena evoca el «milagro del grano» que aparece en los autos del mismo periodo, pero que no se menciona en los Evangelios ni tampoco en los Apócrifos. Esta leyenda cuenta cómo María le pidió a un campesino que estaba plantando grano (evidentemente en febrero) que dijera a los soldados que no la había visto pasar desde la época de la siembra, a fin de despistar a sus perseguidores. Tan pronto como terminó de hablar la cosecha de trigo creció milagrosamente, ocultando a la Sagrada Familia de la vista de sus enemigos. El campesino pasó de sembrador a cosechador y la respuesta que dio a los soldados les persuadió de abandonar su persecución.

Según Berger, antes de que se atribuyera esta historia a la Virgen ya aparecía en las leyendas hagiográficas de varias santas que vivieron en la Baja Edad Media. Parece que estas santas –debido a distintos aspectos simbólicos de sus leyendas, así como al hecho de que la mayoría de sus conmemoraciones tuvieran lugar en febrero– estaban asociadas a la protección de la siembra. Sin embargo los historiadores señalan que el milagro del grano no aparece en textos ni imágenes antes del siglo XIV (en el caso de santa Radegunda) y en otros casos (Valpurga, Milburga) sólo en el folclore de ese mismo siglo. No se han encontrado antecedentes de la leyenda de la Virgen y es probable que la vida legendaria de la propia Virgen influyera sobre las demás. En consecuencia, no se puede considerar que tales leyendas son puntos de referencia intermedios entre una fuente mítica, prehistórica, antigua o germánica, que la autora trata de establecer, y el culto medieval de la Virgen. De hecho, para la autora la Virgen es nada menos que la última encarnación de una única «idea mágico-religiosa», de una Madre-Tierra que, según ella, es posible encontrar en el antiguo paganismo céltico, germánico, griego y romano (Deméter, Ceres, Cibeles, etc.)[26]. Su hipótesis arbitraria basada en una noción lineal de la temporalidad y una visión reduccionista de la historia no sólo abroga toda diversidad, sino que se opone a la reconstrucción sincrónica de los distintos sistemas culturales específicos, primero mediante su comparación para después ponerlos en relación mutua formando una continuidad histórica. No menos sorprendente resulta hasta qué punto hoy en día se pueden llegar a tomar en serio las viejas teorías de la Madre-Tierra (y el matriarcado)[27], revitalizadas por

---

[26] *Ibid.*, p. 1.

[27] Véase la pertinente crítica de Beat WAGNER, *Zwischen Mythos und Realität. Die Frau in der frühgriechischen Gesellschaft*, Frankfurt, Haag-Herchen Verlag, 1982.

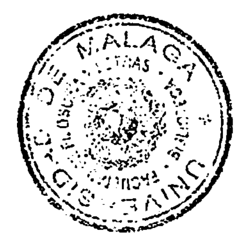
cierto tipo de feminismo. En este caso en cuestión, es lamentable cómo la autora sacrifica la tesis central de su libro en aras de una obsesión: la leyenda del milagro del grano. Olvida formular preguntas acerca de aspectos esenciales de la leyenda, como las razones de la aceleración y la inversión del tiempo (el campesino cosechando en febrero), así como, en relación a las palabras que ha de pronunciar el campesino, la razón de la estrategia que hace que éste evite decir una mentira.

Además, nada nos permite afirmar que las tradiciones folclóricas sean inmutables: más bien al contrario. Para mí no hay duda de que la historia del milagro del grano se formuló entre los siglos XIII y XIV en un contexto agrícola y social muy concreto, con independencia de los elementos anteriores que se incorporaran a esta leyenda. El auténtico problema es entender cómo se formuló la historia y cómo pasó a formar parte de la hagiografía y la tradición folclórica. Sólo un historiador sensible a las transformaciones de la estructura social que las tome en cuenta a largo plazo puede resolver este problema[28].

---

[28] J. LE GOFF, *L'Imaginaire médiévale. Essais*, París, Gallimard, 1985, prefacio, pp. xii-xiii.

ÍNDICE GENERAL


MALAGA

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos y no comerciales

Este libro, dividido en cuatro grandes bloques temáticos –*El destino de las provincias occidentales del Imperio romano, El feudalismo y sus alternativas, Género* y *Religión y sociedad*–, recoge algunos de los trabajos más originales, polémicos e influyentes de los últimos tiempos en el campo de la historia medieval. Escritos por destacados especialistas en la materia, como Walter Pohl, Pierre Bonnassie, Gerd Althoff, Christiane Klapisch-Zuber o R.I. Moore, se acompañan de una introducción de los editores en la que se analiza el sentido de cada tema y la historia de su interpretación.
Una obra que ofrece un estimulante panorama de la historiografía medieval contemporánea, y demuestra que la Historia, lejos de ser una mera colección de hechos estáticos, es un proceso hermenéutico dinámico.

«Little y Rosenwein han elaborado una guía extraordinariamente amplia e inteligente de los debates más importantes desarrollados últimamente en el seno de la historia medieval. No sólo los textos están bien escogidos, sino que sus introducciones son la mejor visión de conjunto sobre la historiografía medieval disponible en la actualidad en cualquier idioma»
Patrick J. Geary, director del University of Notre Dame Medieval Institute.

Lester K. Little es director de la Academia Americana de Roma y profesor de la cátedra de Historia Dwight W. Morrow en el Smith College, Northampton, Massachusetts. Entre sus últimas publicaciones destaca *Benedictine Maledictions: Liturgical Cursing in Romanesque France* (1993).

Barbara H. Rosenwein es profesora de Historia en la Loyola University de Chicago. Autora de *To Be the Neighbor of Saint Peter* (1989), ha publicado recientemente *Negotiating Space: Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*.

ISBN 84-460-1288-X





